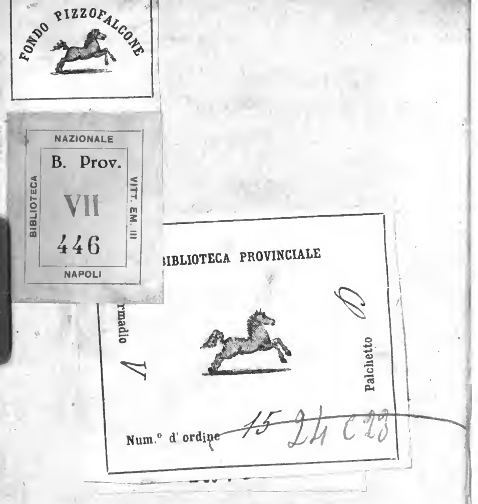




ŒUVRES COMPLÈTES

DE

THOMAS REID.

PARIS, IMPRIMERIE DE GAULTIER-LAGUIONIE,
Hôtel des Fermes.

ŒUVRES COMPLÈTES

DE

THOMAS REID,

CHEF DE L'ÉCOLE ÉCOSSAISE,

PUBLIÉES

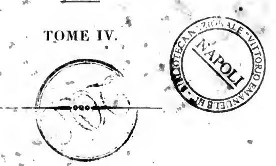
PAR M. TH. JOUFFROY,

AVEC

DES FRAGMENTS DE M. ROYER-COLLARD

ET UNE INTRODUCTION DE L'ÉDITEUR.

TOME IV.



PARIS,

CHEZ A. SAUTELET ET Cie, LIBRAIRES,

RUE DE RICHELIEU, N° 14;

ALEXANDRE MESNIER, LIBRAIRE,

PLACE DE LA BOURSE.

1828.

ESSAIS

SUR LES FACULTÉS

DE L'ESPRIT HUMAIN.

TOME II.

FACULTÉS INTELLECTUELLES.

Quis posuit in visceribus hominis sapientiam?
Job, cap. xxxviii, v. 36.

ESSAIS

SUR LES FACULTÉS INTELLECTUELLES DE L'HOMME.

ESSAI II.

DES FACULTÉS QUE NOUS DEVONS A NOS SENS.

CHAPITRE XIX.

DE LA MATIÈRE ET DE L'ESPACE.

Jusqu'ici nous avons considéré les objets sensibles comme de simples qualités. Mais des qualités supposent un sujet. Le sujet des qualités sensibles, nous l'appelons *matière*, *substance matérielle*, *corps;* qu'est-ce maintenant que la *matière?* c'est la question que nous allons examiner.

Je distingue dans une bille sa figure, sa couleur, son mouvement. Mais sa figure n'est point elle, sa couleur n'est point elle, son mouvement n'est point elle, ni ces trois choses ensemble ne sont elle : elle est quelque chose qui a cette figure, cette couleur, ce mouvement. Voilà ce que la nature nous enseigne, et ce que croit le genre humain.

Quant à la nature de ce *quelque chose*, tout ce que nous en savons, c'est qu'il a les qualités que nos sens aperçoivent. Mais comment savons-nous que ce sont des

qualités, et qu'elles ne peuvent exister hors d'un sujet? j'avoue que j'ignore comment nous l'avons appris, de même que j'ignore comment nous avons appris que les qualités elles-mêmes existent. Comme c'est la nature qui nous instruit de leur existence, il est probable que c'est elle aussi qui nous enseigne que ce sont des qualités.

La persuasion que la figure, le mouvement, la couleur sont des qualités et supposent un sujet, est un jugement naturel, ou une découverte de la raison, ou un préjugé. Des philosophes ont soutenu cette dernière opinion; à leur avis, un corps n'est que la collection de ce qu'on appelle ses qualités; ce fut la doctrine de Berkeley et celle de Hume, et ils l'adoptèrent sur ce fondement que l'idée de *substance*, ne pouvant être ni une idée de sensation ni une idée de réflexion ne devait point exister dans l'esprit.

Pour moi, je l'avoue, il me semble absurde de soutenir qu'il y a de l'étendue et rien d'étendu, du mouvement et rien qui soit mû; cependant je ne saurais quelle raison alléguer en faveur de mon opinion; tout ce que je puis dire, c'est qu'elle me paraît évidente par elle-même, et l'inspiration immédiate de ma nature.

Toutes les langues déposent de l'universalité de cette croyance : toutes expriment les qualités sensibles par des adjectifs, et dans toutes, l'adjectif suppose un substantif exprimé ou sous entendu; or, cette relation est précisément celle des qualités au sujet.

Les qualités sensibles entrent pour une si grande part dans la somme de nos idées, leurs espèces sont si variées, leur nombre si grand, que si la nature ne nous enseignait pas à les attribuer à un sujet, cette attribution serait un travail difficile qui exigerait un temps considérable et qu'on ne trouverait pas également avancé dans chaque

individu; et non-seulement il y aurait de l'inégalité dans les progrès de ce travail chez les individus, mais encore entre les nations et les siècles. Cependant et les individus et les nations et les siècles, sont et ont toujours été au même niveau sur ce point; ce qu'un homme appelle *qualité*, tous l'appellent et l'ont toujours appelé de même.

Il paraît donc que c'est la nature qui nous enseigne que les choses immédiatement perçues sont des qualités, et qu'elles doivent avoir un sujet. Or, tout ce que nos sens nous apprennent de ce sujet, c'est qu'il est ce à quoi les qualités appartiennent. D'où il suit que nous n'avons de la matière, dépouillée de ses qualités, qu'une notion relative; et j'ajoute que cette notion sera toujours fort obscure, jusqu'à ce qu'il ait été accordé aux hommes de nouvelles facultés.

En ceci les philosophes n'ont, ce me semble, aucun avantage sur le vulgaire. De même que les sens du vulgaire perçoivent la couleur, la figure et le mouvement comme ceux du philosophe, et que l'un et l'autre sont également persuadés que ces qualités ont un sujet, de même leurs notions de ce sujet sont également obscures. Les grands mots de *substratum* et de *sujet d'inhésion* inventés par les philosophes, n'ont pas une signification plus étendue que cette phrase de la langue commune : *la matière est quelque chose d'étendu, de solide, de mobile et de figuré.*

Quelque obscure que soit la relation des qualités au sujet, nous ne la confondons avec aucune autre. Il est évident pour tout le monde qu'elle n'est point la relation de l'effet à la cause, ni celle de la fin au moyen, ni celle du signe à la chose signifiée, etc.

Je pense qu'il faut quelque maturité d'intelligence pour avoir la conception distincte de cette relation. Peut-être l'abstraction de la matière et de ses qualités n'a-t-elle lieu

ni chez les animaux, ni chez les enfants; et si l'on pensait même que cette distinction n'est point opérée par les sens, mais par une faculté plus élevée, je ne contesterais point là-dessus; tout ce que je prétends, c'est que le développement de nos facultés intellectuelles nous conduit infailliblement à croire, que les qualités sensibles ne peuvent exister par elles-mêmes, et qu'elles supposent nécessairement un sujet auquel elles appartiennent.

Je pense, au reste, que plusieurs des conceptions de notre esprit, au sujet de la matière, ne peuvent être uniquement déduites du témoignage des sens, et qu'on doit les rapporter encore à quelque autre source. Cette proposition, par exemple, que tous les corps sont composés de parties dont chacune est elle-même un corps ou un être distinct qui peut exister isolément, nous paraît la chose du monde la plus simple et la plus évidente. Je ne crois pas cependant qu'elle découle exclusivement du témoignage des sens; car, outre que cette proposition est une vérité nécessaire, et qu'à ce seul titre le fait qu'elle représente ne peut être un objet des sens, il y a bien évidemment une limite au-delà de laquelle la division des corps devient imperceptible, parce que leurs parties, trop petites, ne sont plus discernées par les sens; et cependant, dans cet état même nous ne saurions croire ni que la matière ait cessé d'être divisible, ni que la division puisse jamais faire qu'elle ne soit plus de la matière.

Nous étendons par la pensée la division de la matière au-delà de la portée de nos sens; et non-seulement nous ne pouvons trouver de terme à cette division, mais nous comprenons distinctement, selon moi, qu'il n'existe point de borne au-delà de laquelle elle ne puisse être encore continuée.

Car si cette division avait une limite, ce serait néces-

sairement que l'on pourrait parvenir par la division ou bien à un corps encore étendu, mais indivisible et sans parties, ou bien à un corps encore divisible, mais qui ne pourrait l'être sans cesser d'être matériel. Ces deux propositions me semblent absurdes, et cependant il faut nécessairement admettre l'une ou l'autre, si l'on reconnaît une limite à la divisibilité de la matière.

D'un autre côté, si l'on admet que la matière soit divisible à l'infini, il s'ensuit qu'aucun corps n'est une substance individuelle; il est deux, vingt, cent, mille corps, jamais un seul; car, si on le divise, chaque partie est un être ou une substance indépendante et distincte, et elle l'était avant la division, et elle pourrait continuer d'exister alors même que toutes les autres seraient anéanties.

Or, il y a un principe long-temps admis comme un axiome en métaphysique, qu'on ne saurait concilier avec cette conséquence. Ce principe est celui-ci : *Tout être est un, Omne ens est unum.* Je suppose que cela signifie que toute chose est un être indivisible, ou un composé d'êtres indivisibles : ainsi une armée se divise en régiments, ceux-ci en compagnies, les compagnies en soldats; mais là s'arrête la division; car on ne saurait plus diviser le soldat sans le détruire, puisqu'il est un individu, et que toute chose, selon l'axiome, est un individu ou un composé d'individus.

Que cet axiome soit vrai à l'égard d'une armée et de beaucoup d'autres choses, je suis obligé d'en convenir; mais qu'il s'applique également à tous les êtres possibles, je demande qu'on me le montre.

C'est en supposant que tous les êtres doivent avoir cette unité métaphysique, que Leibnitz fut conduit à soutenir que la matière et l'univers tout entier se composent de monades, c'est-à-dire, de substances simples et indivisibles.

Peut-être la même idée a-t-elle été la source de l'hypothèse beaucoup plus ingénieuse de Boscowich, qui compose la matière d'un nombre défini de points mathématiques, doués de certaines forces d'attraction et de répulsion.

La divisibilité illimitée de la matière me semble beaucoup plus soutenable que l'une ou l'autre de ces hypothèses; et quand je remonte à l'origine de l'axiome métaphysique sur lequel elles se fondent, il m'inspire peu de confiance. Les anciens métaphysiciens avaient jugé convenable de faire des attributs communs à tous les êtres l'objet d'une science. Or, ce n'est pas une chose médiocrement difficile que de découvrir ces attributs. Après beaucoup d'efforts, ils finirent par en spécifier trois : l'unité, la vérité, la bonté. L'universalité de ces caractères est-elle bien évidente? je ne sais, mais on peut présumer que c'est moins à cette évidence qu'à la nécessité de donner une réponse quelconque à la question, qu'ils durent d'être proposés.

Il y a d'autres vues de notre esprit relatives à la matière, dont les sens ne peuvent rendre entièrement raison; celles-ci, par exemple, qu'il est impossible que deux corps occupent à la fois le même lieu; ou qu'un corps soit en même temps dans des lieux différents; ou qu'un corps se meuve d'un lieu à un autre, sans passer par les lieux intermédiaires, quelque ligne qu'il décrive. Ce sont des vérités nécessaires, et par conséquent elles ne sont point données par les sens; car les sens ne témoignent que de ce qui est, et non de ce qui doit être nécessairement.

Voyons maintenant quelle notion nous avons de l'espace. J'observerai d'abord que si nous ne percevons l'espace qu'à l'aide de la matière, d'un autre côté, nous ne

percevons aucune des qualités primaires des corps, que l'espace ne se présente comme un accessoire nécessaire de cette qualité; car il ne peut y avoir ni étendue, ni mouvement, ni figure, ni division, ni cohésion de parties s'il n'y a de l'espace.

Deux de nos sens seulement introduisent dans notre esprit la notion de l'espace : la vue et le toucher. Un homme privé de la vue et du toucher ne pourrait l'acquérir; un homme qui en serait pourvu ne l'acquerrait point encore, s'il ne voyait et ne touchait des objets; car il n'y a dans l'espace ni couleur ni figure qui le rendent saisissable à la vue, ni qualités tangibles qui donnent prise sur lui au toucher. Ce sont les objets vus et touchés qui nous le manifestent; et non-seulement ils nous le manifestent, mais ils nous donnent la persuasion de son existence; car un corps ne saurait exister ni se mouvoir que dans l'espace; et sa situation, sa distance, toutes ses relations avec les autres corps, le supposent également.

Mais quoique la notion de l'espace ne semble pouvoir s'introduire dans l'esprit qu'à la suite de celle des corps, dès qu'elle y a pénétré elle en devient indépendante et demeure après que les objets qui l'ont introduite sont éloignés. Nous ne voyons point d'absurdité à supposer qu'un corps soit anéanti; il y en a à supposer que l'espace qui le contenait soit annihilé. L'espace s'allie si bien avec le vide ou l'absence de toutes choses, qu'il ne semble susceptible ni d'anéantissement, ni de création.

Non-seulement l'espace tient ferme dans notre esprit, même après l'anéantissement supposé de tous les objets qui l'ont fait concevoir, mais il y grandit jusqu'à l'immensité. Nous ne pouvons lui assigner aucune limite, ni en étendue, ni en durée. De là vient qu'il est appelé immense, éternel, immobile, indestructible; mais c'est l'é-

ternité, l'immensité, l'immobilité du vide. On pourrait lui appliquer ce que les Péripatéticiens disaient de leur matière première : tout ce qu'il est, il l'est *potentialiter*, *non actualiter*.

Quand nous considérons les parties circonscrites et figurées de l'espace, il n'est rien que nous concevions mieux, rien dont nous puissions raisonner avec plus de clarté et d'étendue. L'étendue et la figure, qui ne sont que des portions circonscrites de l'espace, sont l'objet de la géométrie; et il n'y a pas de science qui offre au raisonnement une carrière plus vaste et plus sûre. Mais si nous essayons d'embrasser la totalité de l'espace, et de remonter à son origine, nous nous perdons dans nos propres recherches. Les sublimes spéculations des grands philosophes, sur ce sujet, prouvent par la diversité même de leurs résultats, que l'entendement humain a la vue trop courte pour en atteindre les profondeurs.

Berkeley est le premier, je crois, qui ait observé que l'étendue, la figure et l'espace dont nous parlons communément et dont la géométrie traite, ne sont originellement perçus que par le toucher; mais qu'il y a une étendue, une figure, un espace que l'on peut percevoir par la vue, sans le secours du toucher. Pour les distinguer, il appelle *tangibles* l'étendue, la figure et l'espace perçus par le toucher, et *visibles* l'étendue, la figure et l'espace perçus par les yeux.

Comme je crois cette définition très-importante dans la philosophie des sens, j'adopterai les termes imaginés par son inventeur pour l'exprimer. Mais on ne doit point oublier que, visible ou tangible, l'espace est moins une perception, qu'un accessoire et une dépendance nécessaire des perceptions de la vue et du toucher.

J'observerai aussi qu'en employant les expressions

d'espace *visible* et d'espace *tangible*, je n'entends point admettre avec Berkeley que ces deux espaces sont deux choses réellement différentes, et d'une nature tout-à-fait dissemblable ; je crois que ce sont deux manières différentes de concevoir la même chose, toutes deux justes et distinctes, mais l'une partielle, et l'autre plus complète.

Ainsi, quand j'aperçois à une grande distance la flèche d'un clocher, elle me semble effilée comme une aiguille, et je ne distingue ni girouette au sommet, ni angles aux côtés; mais quand je la regarde de près, c'est une énorme pyramide à plusieurs angles surmontée d'une girouette. Ni l'une ni l'autre de ces apparences n'est trompeuse; elles sont chacune ce qu'elles doivent être à ces deux distances. Cet exemple est propre à faire comprendre la différence qu'il y a entre la notion de l'espace que la vue nous donne et celle que nous devons au toucher.

La vue seule, sans l'aide du toucher, nous donne une notion distincte, mais très-incomplète de l'espace; j'appelle *espace visible* l'espace tel qu'il est dans cette notion. L'espace tel qu'il est dans la notion beaucoup plus complète que le toucher nous en donne, je l'appelle *espace tangible*. Peut-être existe-t-il des êtres intelligents plus parfaits qui ont une notion encore plus complète de l'espace. Un autre sens ajouté à ceux que nous possédons déjà, nous procurerait peut-être une idée de l'espace aussi supérieure à celle que nous avons par le toucher, que celle-ci l'est à la notion incomplète que nous acquérons par la vue, et nous pourrions alors résoudre toutes les difficultés que l'imperfection de nos organes laisse indécises.

Berkeley reconnaît qu'il y a une relation et une correspondance constantes entre la figure et la grandeur visibles des objets, et leur figure et leur grandeur tangibles; et que chaque modification dans l'une, a, dans l'autre, une

modification parallèle. Il reconnaît également que la nature a établi entre elles une telle connexion, que nous apprenons par l'expérience à connaître la figure et la grandeur tangibles, par la figure et la grandeur visibles. Comme nous en avons acquis l'habitude dès l'enfance, ces jugements nous sont devenus si familiers et se portent si promptement, que nous croyons voir les qualités tangibles des corps, lorsque nous les concluons seulement de leurs qualités visibles qui en sont les signes naturels.

Cette connexion, démontrée par Berkeley, entre les qualités visibles et les qualités tangibles des objets, ressemble à quelques égards à celle que nous avons observée entre nos sensations et les qualités primaires des corps. La sensation n'est pas plutôt sentie, que nous avons immédiatement la conception de la qualité correspondante et la conviction de son existence; nous négligeons la sensation; elle reste sans nom dans la langue, et à peine parvenons-nous à découvrir qu'elle existe.

Tout de même, la figure et la grandeur visibles d'un objet ne sont pas plutôt perçues, qu'immédiatement nous avons la conception de la figure et de la grandeur tangibles correspondantes, et la conviction de leur existence: la figure et la grandeur visibles, négligées par l'attention, sont incontinent oubliées; elles n'ont pas de nom dans la langue commune, et jusqu'à Berkeley, qui les fit remarquer, elles n'en ont point eu dans la langue philosophique. Les astronomes seuls avaient appelé *grandeur apparente*, en parlant des corps célestes, ce que Berkeley appela *grandeur visible*.

Les objets terrestres ont assurément une grandeur et une figure apparentes comme les corps célestes, et c'est bien ce que Berkeley appelle leur figure et leur grandeur

visibles. Mais jamais les philosophes ne l'avaient remarqué ou ne s'en étaient occupés, avant que cet écrivain n'eût donné un nom à ces qualités, fait observer leur connexion avec les qualités tangibles, et montré comment l'esprit s'accoutume si bien à passer de celles-là comme signes, à celles-ci comme choses signifiées, qu'on oublie les premières comme si elles n'avaient pas été perçues du tout.

La figure, l'étendue et l'espace visibles sont aussi propres à exercer les géomètres que les qualités tangibles correspondantes. La grandeur visible n'a que deux dimensions, la grandeur tangible en a trois; celle-là se mesure par des angles, celle-ci par des lignes; il y a une relation de chaque partie de l'espace visible avec le tout, il n'y en a point des parties de l'espace tangible avec le tout, parce que le tout est immense.

Ce sont ces propriétés si différentes de la grandeur visible et de la grandeur tangible qui ont persuadé à Berkeley qu'elles ne sont pas de même nature, et qu'elles ne peuvent appartenir à un même objet; et il a tiré de là un de ses plus forts arguments contre l'existence de la matière. S'il y a des objets extérieurs, a-t-il dit, et qu'ils aient une figure et une étendue réelle, cette étendue et cette figure doivent être ou tangibles, ou visibles, ou l'une et l'autre ensemble. La dernière supposition est absurde; le même objet ne saurait avoir ni deux étendues, ni deux figures différentes. Il faut donc qu'il n'en ait reéllement qu'une, et que l'autre soit illusoire. Il y a donc un sens qui nous trompe; mais lequel? On ne saurait donner aucune raison contre l'un qui ne s'applique à l'autre avec une égale force; et celui qui est persuadé que les perceptions de la vue sont illusoires, a les mêmes raisons de croire que celles du toucher le sont également.

Cet argument est spécieux, et cependant il perd toute sa force, s'il est vrai, comme nous l'avons dit, que les qualités visibles ne sont qu'une conception moins complète, et les qualités tangibles une conception plus complète des qualités réelles. Berkeley a prouvé d'une manière incontestable, que la vue seule, sans le secours du toucher, ne nous donne ni la perception, ni même le soupçon de la distance des objets à l'œil. Or, si ce principe est vrai, il ruine son argument qui repose tout entier sur la différence entre les qualités tangibles et visibles ; car si l'on admet que les objets extérieurs existent, et qu'ils ont réellement la figure et la grandeur que le toucher perçoit, il s'ensuit, selon le principe que l'œil ne saisit pas les distances intermédiaires, que leur grandeur et leur figure visibles doivent être précisément telles que nous les apercevons.

Les règles de la perspective et de la projection de la sphère, supposent l'existence d'objets extérieurs; elles supposent de plus que ces objets ont réellement la figure et l'étendue tangibles : cela posé, elles démontrent géométriquement quelles doivent être la figure et l'étendue visibles à chaque distance et dans chaque position.

Non-seulement donc, les qualités visibles ne sont point incompatibles avec les qualités tangibles, mais elles les supposent, elles en sont la conséquence inévitable pour des êtres organisés comme nous le sommes. Leur correspondance n'est point arbitraire, et ne ressemble point, comme le dit Berkeley, à la relation des mots aux idées; mais elle résulte nécessairement de la nature des deux sens de la vue et du toucher; et loin d'infirmer leur témoignage, elle prête à chacun d'eux toute l'autorité de l'autre.

CHAPITRE XX.

DU TÉMOIGNAGE DES SENS, ET DE LA CROYANCE EN GÉNÉRAL.

L'intention évidente de la nature, lorsqu'elle nous a pourvus de nos sens, a été qu'ils fussent pour nous l'instrument infaillible de toutes les connaissances extérieures qu'exige notre condition présente; et en effet ils apprennent à tous les hommes ce qu'il leur est indispensable de savoir pour satisfaire aux besoins de la vie, et ils le leur apprennent immédiatement, sans le secours du raisonnement ni de la méditation.

Le paysan le plus ignorant a une conception aussi distincte des objets sensibles et une croyance aussi ferme à leur existence que le plus savant philosophe; mais il ne songe guère à s'informer d'où lui viennent et cette conception et la persuasion qui l'accompagne, au lieu que le philosophe veut savoir comment l'une et l'autre sont produites. C'est là, si je ne me trompe, un mystère impénétrable; mais où s'arrête la science, commence la vaste carrière des conjectures, et jamais les philosophes n'eurent de répugnance à y entrer.

La caverne obscure et les ombres de Platon, les espèces d'Aristote, les spectres d'Épicure, les idées et les impressions des philosophes modernes, ne sont rien de plus que des conjectures successivement imaginées pour expliquer le fait incompréhensible de la perception. Mais elles manquent toutes de deux caractères qui doivent se rencontrer dans l'explication philosophique d'un phénomène : il n'est point prouvé qu'elles existent, et quand

elles existeraient, elles ne rendraient point raison de la perception.

Nous avons vu que la perception renferme deux éléments ; d'une part la conception ou la notion de l'objet, de l'autre la croyance à son existence actuelle : tous deux sont également inexplicables.

Les philosophes les plus éclairés reconnaissent aujourd'hui que nous ne pouvons assigner la cause de nos premières conceptions des choses. L'expérience nous enseigne que selon les lois de notre nature certaines conceptions naissent en nous dans de certaines circonstances ; mais comment sont-elles produites ? nous ne le savons pas mieux que nous ne savons comment nous avons été produits nous-mêmes.

Lorsque nous avons acquis la conception des objets extérieurs, nous pouvons les résoudre par la pensée dans leurs éléments simples, puis combiner ces éléments et en former de nouveaux composés que nos sens ne nous ont jamais présentés. Mais il est impossible à l'imagination humaine de créer une conception, dont les éléments simples n'aient pas été fournis par la nature à notre entendement d'une manière inexplicable.

Nous avons une conception immédiate des opérations de notre esprit, accompagnée de la ferme croyance qu'elles existent; nous appelons cela *avoir conscience;* mais nous ne faisons par là que donner un nom à cette source particulière de notre connaissance; nous n'en découvrons pas la nature. De même nous acquérons par nos sens la conception des objets extérieurs, accompagnée de la croyance qu'ils existent, et c'est ce que nous appelons *percevoir ;* mais ici encore, nous ne faisons que nommer sans la connaître une autre source de connaissances.

Nous savons que quand certaines impressions sont pro-

duites sur les organes les nerfs et le cerveau, nous éprouvons certaines sensations, nous concevons certains objets, et croyons que ces objets existent; mais la nature accomplit cette suite d'opérations dans les ténèbres. Nous ne pouvons découvrir ni la cause d'aucune de ces opérations, ni la connexion qui les unit; nous ne savons pas même si elles sont unies par une dépendance nécessaire, ou seulement associées dans notre constitution par la volonté du Créateur.

Il paraît absurde qu'une impression quelconque sur un corps soit la cause efficiente de la sensation: entre la sensation et le double fait de la conception et de la croyance des objets extérieurs, nous n'apercevons aucune connexion nécessaire. Il semble que nous aurions pu avoir toutes les sensations que nous avons sans les impressions organiques qui les précèdent, et les conceptions qui les suivent. On ne voit pas pourquoi nous n'aurions pu percevoir les objets extérieurs, sans impressions sur nos organes, et sans les sensations qui dans notre constitution actuelle se mêlent invariablement à ce fait.

Il n'est pas plus facile d'expliquer la croyance qui se joint à la conception et qui est aussi l'ouvrage de nos sens.

Les mots *croyance*, *assentiment*, *conviction*, sont inaccessibles à la définition logique, parce que l'opération de l'esprit qu'ils expriment, est parfaitement simple et *sui generis*; ils n'en ont pas besoin, parce qu'ils sont de la langue commune et clairs pour tout le monde.

La croyance a nécessairement un objet; car on ne croit pas sans croire quelque chose, et ce qu'on croit est l'objet de la croyance. On a toujours une conception quelconque, claire ou obscure, de cet objet; car si l'on peut concevoir très-clairement une chose sans croire à son

existence, on ne saurait rien croire sans le concevoir.

La croyance est toujours exprimée dans le langage par une proposition affirmative ou négative ; cette double forme est dans toutes les langues consacrée à cet usage. Il n'y aurait sans croyance, ni affirmation, ni négation dans la pensée, ni manière dans la langue d'exprimer ces deux faits. La croyance admet tous les degrés, depuis le soupçon le plus léger jusqu'à la conviction la plus complète. Tout cela est si évident, pour quiconque réfléchit, que ce serait abuser de la patience du lecteur de le développer davantage.

Il est peu d'opérations de l'esprit dont nous ne trouvions que la croyance forme un élément, quand nous les analysons avec soin. Un homme ne peut avoir conscience de ses propres pensées, sans croire qu'il pense ; il ne peut percevoir un objet, sans croire que cet objet existe ; il ne peut se souvenir distinctement d'un événement, sans croire que l'événement a réellement existé. La croyance est donc un élément de la conscience, de la perception et du souvenir.

La croyance n'entre pas seulement comme élément dans la plupart de nos opérations intellectuelles, mais encore dans beaucoup des principes actifs de notre esprit. La joie, la tristesse, l'espérance, la crainte, impliquent la croyance d'un bien ou d'un mal, présent ou futur ; l'estime, la reconnaissance, la pitié, la colère, impliquent la croyance de certaines qualités, dans l'objet de ces sentiments ; toute action faite dans un but suppose dans l'agent la conviction qu'elle tend à ce but. La croyance joue un rôle si important dans nos opérations intellectuelles, dans les principes de notre activité, et dans nos actions elles-mêmes, que si la foi dans les choses divines est considérée comme le mobile principal de la

vie d'un chrétien, on peut dire que la croyance en général est le mobile principal de la vie d'un homme.

Sans doute les hommes croient souvent ce qu'ils n'ont aucune raison suffisante de croire, et sont entraînés, par-là, dans des erreurs funestes; mais à moins d'être complétement sceptique, on ne peut nier non plus qu'il n'existe de légitimes raisons de croire.

Nous donnons le nom d'*évidence* à toute raison légitime de croire. Croire sans évidence est une faiblesse à laquelle tout homme est intéressé d'échapper, et que chacun désire éviter. Quand l'évidence disparaît, ou qu'on cesse de l'apercevoir, il n'est pas en notre pouvoir de continuer de croire un seul moment.

Il est plus aisé de sentir que de décrire en quoi consiste l'évidence; elle gouverne ceux-mêmes qui n'ont jamais réfléchi sur sa nature. Les logiciens tâchent de l'expliquer et de distinguer ses espèces diverses et ses différents degrés; mais tout homme de bon sens la saisit et l'apprécie avec justesse, quand elle est placée devant ses yeux, et qu'il est libre de préjugé. De même qu'on peut avoir de bons yeux sans connaître la théorie de la vision, de même on peut être doué d'un excellent jugement sans avoir réfléchi sur les caractères abstraits de l'évidence.

Les circonstances de la vie commune nous conduisent à distinguer différents genres d'évidence, que nous désignons par des termes universellement compris. Telles sont l'évidence des sens, l'évidence de la mémoire, l'évidence de la conscience, l'évidence du témoignage des hommes, l'évidence des axiomes, l'évidence du raisonnement. Tous les hommes de bon sens conviennent que ces différents genres d'évidence peuvent offrir de justes motifs de croire; et les circonstances, qui les fortifient ou les affaiblissent, sont généralement connues.

Les philosophes ont soumis à l'analyse ces genres d'évidence, pour tâcher de découvrir en eux une nature commune à laquelle ils pussent les ramener. Telle était la prétention des Scholastiques dans leurs ténébreuses disputes sur le *criterium* de la vérité. Descartes plaça ce *criterium* dans la clarté de la perception, et posa ce principe célèbre, que tout ce que nous apercevons clairement et distinctement être vrai, l'est en effet[1] : la difficulté est de savoir ce qu'il entend par une perception claire et distincte. Locke le plaça à son tour dans la perception de la convenance ou de la disconvenance de nos idées, laquelle perception est immédiate dans la connaissance intuitive, et se produit par l'entremise d'autres idées dans le raisonnement[2].

Je me forme, ce me semble, une idée distincte des différents genres d'évidence que j'ai énumérés, et peut-être de quelques autres encore qu'il n'est pas nécessaire de désigner ici; et cependant, j'avoue que je suis incapable de découvrir en eux une nature commune à laquelle on puisse les ramener. Le seul caractère commun qu'ils me paraissent présenter, c'est qu'ils nous déterminent à croire, les uns de cette croyance ferme qu'on appelle certitude, les autres d'une persuasion moins achevée et qui varie selon les circonstances.

Pour nous en convaincre, prenons l'évidence qui résulte du témoignage des sens; prenons-la lorsque ce témoignage est revêtu des circonstances qui établissent son autorité, et voyons, en la rapprochant de chacune des espèces d'évidence que nous avons citées plus haut, s'il est possible de la ramener à l'une d'entre elles, ou si elle est d'une nature spéciale et irréductible.

[1] *Logique de Port-Royal*, part. IV, ch. VI.

[2] *Essais*, liv. IV, ch. I, p. 2; et chap. III, page 2.

1° Elle me semble d'abord tout-à-fait différente de l'évidence du raisonnement. On a coutume d'appeler toute évidence suffisante, *évidence raisonnable*, et en effet toute évidence suffisante est de nature à déterminer une créature raisonnable à croire. A ce titre sans doute l'évidence des sens n'est pas moins *raisonnable* que celle qui résulte d'une démonstration. Si la nature nous instruit par d'autres moyens que le raisonnement, la raison elle-même nous apprend à recevoir cette instruction avec gratitude, et à en faire le meilleur usage possible.

Mais l'évidence raisonnable n'est point cette espèce particulière d'évidence qu'on appelle évidence du raisonnement. Par évidence du raisonnement, nous entendons cette évidence que reçoit une proposition, lorsqu'elle est déduite par le raisonnement d'une ou de plusieurs autres propositions déjà reconnues et admises. Ainsi l'évidence de la cinquième proposition d'Euclide consiste en ce qu'elle est la conséquence nécessaire des axiomes et des propositions précédentes. Il y a dans tout raisonnement des prémisses et une conséquence, et les prémisses sont la raison d'admettre la conséquence.

Il n'est pas besoin de prouver que l'évidence produite par le témoignage des sens, n'est pas du même genre. Nous ne cherchons point de raison de croire à la réalité de ce que nous voyons et de ce que nous touchons; et si nous en cherchions, nous n'en trouverions point. Cependant, notre croyance est aussi ferme que si elle était appuyée sur la démonstration.

Des philosophes distingués, supposant qu'il n'est pas raisonnable de croire sans raison, ont cherché à en découvrir qui justifiassent la confiance que nous accordons au témoignage de nos sens; mais, loin d'être suffisantes,

leurs raisons ne supportent pas même l'examen. D'autres, après avoir démontré sans réplique la fausseté de ces raisons, en ont conclu que la croyance qu'elles avaient la prétention d'appuyer, n'est qu'un préjugé; mais jamais ils n'ont pu l'ébranler ni en eux, ni chez les autres. Le laboureur ne laisse pas de cultiver la terre, le soldat de marcher à l'ennemi, le négociant de trafiquer, depuis qu'il est démontré qu'ils ne poursuivent que des fantômes; et le raisonnement pourra chasser la lune de son orbite avant d'ébranler la foi que nous donnons au témoignage de nos sens.

2° Dira-t-on, en second lieu, que l'évidence des sens est la même que celle des axiomes, ou des vérités évidentes par elles-mêmes? Je pourrais me contenter de répondre qu'il faut bien qu'elle ne lui ressemble pas, puisque, parmi les philosophes modernes, les uns ont cru devoir l'établir et les autres pouvoir la réfuter par des preuves; ce qui prouve qu'ils ne la considèrent point comme évidente par elle-même.

Mais j'aime mieux répondre sérieusement. En prenant le mot *axiome* dans l'acception que lui donnent les philosophes, il est impossible de regarder comme un *axiome* l'existence des objets extérieurs. Ils restreignent le sens de ce mot aux vérités nécessaires qui ne sont limitées ni par le temps, ni par le lieu, mais qui doivent être vraies dans tous les points de l'espace et de la durée. Or, les vérités attestées par les sens ne sont évidemment pas de ce genre; elles sont contingentes, et ne conviennent qu'à des temps et à des lieux déterminés.

Ainsi, c'est un axiome que le tout est plus grand que sa partie. Cette vérité est de tous les temps et de tous les lieux; nous reconnaissons en l'examinant qu'il est impossible qu'elle cesse d'être vraie, et en conséquence

nous la regardons comme éternelle, nécessaire, immuable. Mais quand je crois qu'il y a dans ce moment une chaise à ma droite et une autre à ma gauche, cette vérité, attestée par mes sens, n'est ni nécessaire, ni éternelle, ni immuable; elle peut cesser d'être vraie dans une minute, et l'appeler un *axiome*, ce serait, à coup sûr, détourner ce terme de son acception consacrée.

Si, par *axiome*, on est résolu d'entendre toutes les vérités que nous saisissons immédiatement et qui ne sont point déduites d'une vérité antérieure, alors on peut, à bon droit, appeler l'existence des objets sensibles un *axiome;* car les sens donnent une conviction aussi immédiate de ce qu'ils attestent, que l'intelligence des vérités qu'on appelle ordinairement *axiomes*.

3° Nous disons le *témoignage de nos sens* et le *témoignage de nos semblables*, nous *ajoutons foi* à l'un et à l'autre; il y a donc entre l'évidence des sens et celle du témoignage des hommes quelque analogie; mais il y a une différence, aussi bien qu'une similitude. La croyance, fondée sur le témoignage s'appuie sur l'autorité de celui qui témoigne; la croyance qui dérive des sens ne repose sur l'autorité de personne.

Dira-t-on qu'elle est une inspiration du Tout-Puissant? Cela est juste et vrai, si l'on entend seulement que cette croyance est un effet de notre constitution, laquelle est l'ouvrage de Dieu. Mais si, par cette inspiration, il faut entendre la persuasion que notre confiance vient de Dieu, la croyance qui dérive des sens n'est pas une inspiration; car un homme croirait à ses sens, alors même qu'il n'aurait aucune notion de la Divinité. L'homme qui sait que sa constitution est l'œuvre de Dieu, et qu'il est dans sa constitution de croire à ses sens, peut trouver dans cette considération un nouveau motif à l'appui de la con-

fiance qu'il leur accorde; mais il avait cette confiance auparavant; elle est antérieure en lui à cette raison de croire ainsi qu'à toute autre.

4° Nous trouvons de même entre l'évidence des sens et celle de la mémoire des similitudes, mais aussi des différences. Je me souviens distinctement d'avoir dîné hier en telle compagnie; que signifie cette phrase? que j'ai une conception nette et une ferme conviction de cet événement passé. Ce n'est ni le raisonnement, ni le témoignage qui me donnent cette conviction ; elle dérive immédiatement de ma constitution, et j'appelle *mémoire* la partie de ma constitution qui me la donne.

Je vois une chaise à ma droite : que signifie cette phrase? que j'ai, en vertu de ma constitution, une conception nette et une ferme conviction de l'existence actuelle de la chaise dans un lieu et dans une position déterminés. J'appelle *faculté de voir* la partie de ma constitution qui me donne cette conviction immédiate. Les deux opérations ont cela de commun, que les convictions qu'elles produisent sont également immédiates, et que leurs deux objets ne sont pas nécessaires, mais contingents et limités par le temps et par le lieu. Mais elles diffèrent sous deux rapports : 1° l'objet de la mémoire est une chose qui a existé dans un temps passé, tandis que l'objet de la vue et de la perception en général, est une chose qui existe actuellement; 2° je ne puis voir qu'à l'aide de mes yeux, et seulement quand ils sont dirigés vers l'objet, et que cet objet est éclairé; ma mémoire n'est bornée par aucun organe corporel, et n'est soumise à l'influence ni de la lumière, ni des ténèbres : si elle a ses limites, elles sont d'une autre espèce.

Ces différences sont faciles à saisir pour tout le monde; elles nous conduisent à considérer la vision et le souvenir

comme des opérations spécifiquement différentes; ce qui n'empêche pas qu'il n'y ait une grande analogie entre les deux évidences qu'elles produisent. Entre l'évidence des sens et celle de la conscience, même différence et même ressemblance, comme le lecteur peut facilement le reconnaître.

Quant à l'opinion que toute évidence consiste dans la perception de la convenance ou de la disconvenance des idées, nous aurons occasion de l'examiner plus particulièrement dans un autre endroit. Ici, j'observerai seulement qu'en prenant cette perception dans son meilleur sens, elle s'applique avec assez de justesse à l'évidence du raisonnement, et à celle de certains axiomes; mais dans quelque sens qu'on la prenne, il me semble impossible de l'appliquer à l'évidence de la conscience, de la mémoire ou des sens.

En comparant les différentes sortes d'évidence que je viens d'énumérer, on est forcé de convenir que celle des axiomes et celle qui sort du raisonnement, sont les moins mystérieuses et les mieux comprises de toutes; et l'on conçoit que les philosophes aient désiré d'y ramener les autres.

Lorsque je considère une proposition évidente nécessaire, dont le sujet est clairement renfermé dans le prédicat, il me semble que je sais tout ce qu'il faut savoir pour y croire et pour comprendre pourquoi j'y crois. Il en est de même lorsque je crois à une conséquence qui découle nécessairement d'une ou de plusieurs propositions évidentes; je sais aussi tout ce qu'il faut savoir pour croire à cette conséquence. Dans ces deux cas, la lumière de la vérité remplit l'entendement tout entier, et nous ne concevons même pas qu'elle puisse être plus pure et plus brillante.

D'un autre côté, au souvenir distinct d'un événement passé, à la vue d'un objet placé devant mes yeux, la certitude s'empare de mon esprit, et elle n'est ni moins assurée, ni moins prompte que celle d'un axiome. Mais lorsque je veux, en qualité de philosophe, remonter à l'origine de cette certitude, je ne puis ni la traduire en axiome, ni la considérer comme la conséquence d'un axiome. Je cherche vainement cette espèce d'évidence que je comprends sans effort, et qui satisfait à tous les besoins de mon esprit. Cependant le doute serait ridicule, et j'essaierais inutilement d'abjurer ma croyance; la tentative de m'envoler dans les airs ne serait ni plus malheureuse, ni plus extravagante.

Il est triste pour un philosophe, fier de sa raison et accoutumé à la regarder comme la source de toutes ses connaissances, d'en trouver un si grand nombre à l'acquisition desquelles elle est étrangère; mais le fait n'en est pas moins certain. Nous lui devons la découverte des relations abstraites et nécessaires des choses; mais la notion de ce qui est et de ce qui fut nous vient par une autre voie, qui est ouverte à ceux qui ne savent point raisonner comme aux plus savants philosophes. Cette voie est obscure; l'entendement y rencontre la connaissance dans les ténèbres, et l'acquiert sans savoir comment. Il n'est pas étonnant que l'orgueil téméraire de quelques philosophes ait tenté d'expliquer par de vaines théories ce genre de connaissances, et que l'orgueil humilié de quelques autres les ait rejetées et désavouées comme indignes de ce nom. Le vrai sage, plus modeste, les reçoit comme une faveur du ciel, et s'efforce d'en faire un bon usage.

CHAPITRE XXI.

DU PERFECTIONNEMENT DES SENS.

Nous pouvons considérer nos sens sous deux rapports ; comme source de plaisir et de douleur, et comme source d'instruction.

Sous le premier rapport, ils ne réclament ni n'admettent aucun perfectionnement. Les sensations agréables et désagréables sont des moyens que la nature emploie pour de certaines fins ; le degré de chacune répond à sa fin particulière, et ce serait l'en détourner que de vouloir la diminuer ou l'accroître.

La douleur physique indique toujours quelque désordre dans le corps, et elle nous avertit d'y porter remède. Nous sommes naturellement disposés à profiter de cet avertissement et à prévenir ou éloigner le mal autant qu'il dépend de nous, par la tempérance, l'exercice, le régime, ou les secours de la médecine. Lorsque nous n'avons aucun moyen de prévenir ou d'éloigner la douleur, elle est merveilleusement adoucie par le courage et la patience. L'ame qui lui est supérieure est éprouvée, elle n'est pas malheureuse. La douleur ne laisse point de remords après elle ; soufferte dans une bonne cause, et supportée avec dignité, elle devient un triomphe : les sauvages mêmes savent vaincre l'horreur des tourments, et dans tous les pays de la terre, le devoir, l'honneur, l'opinion, et souvent de misérables intérêts font braver chaque jour les maux les plus aigus.

Il est certain que la vie présente est une condition labo-

rieuse, pleine de douleurs et de dangers; l'homme le plus heureux n'est pas celui qui souffre le moins, mais celui dont l'ame sait supporter la souffrance avec le plus de fermeté.

Nos facultés actives et perceptives s'améliorent et se perfectionnent par l'exercice : ainsi le comporte notre constitution. Par une loi contraire, plus les sensations agréables ou désagréables se répètent, plus elles s'affaiblissent. L'habitude peut rendre supportables et même indifférentes à la fin, les sensations les plus pénibles; les sensations agréables peuvent devenir insipides, et causer enfin le dégoût. Les plaisirs sensibles sont renfermés dans des limites que la nature a posées et qu'elle garde elle-même; tout ce qu'on fait pour les franchir est aussi inutile pour le bonheur qu'avilissant pour la dignité de l'homme.

L'homme qui se contente d'obéir aux lois de la nature dans la satisfaction des besoins corporels et qui méprise les raffinements de la volupté, recueille toutes les jouissances que les sens peuvent donner. Si une vie douce et voluptueuse rend la sensibilité plus susceptible au plaisir, elle la rend en même temps plus susceptible à la douleur dont personne en ce monde ne peut éviter les atteintes; elle la dispose en outre à une foule de maladies qu'une vie plus simple aurait éloignées.

Les sens considérés comme source d'instruction, sont susceptibles d'un perfectionnement étendu et qui mérite toute l'attention du philosophe; car si nous avons des facultés plus nobles, nous n'en avons pas de plus utiles : tout ce qu'il nous est donné de savoir du monde matériel, les suppose; et le philosophe leur doit, comme le pâtre, la plus grande partie de ses connaissances.

Quelques-unes de nos perceptions peuvent être appelées originelles ou primitives, parce qu'elles n'impliquent

point l'intervention de l'expérience; le plus grand nombre sont acquises.

Trois de nos sens, l'odorat, le goût, et l'ouïe, ne nous donnent primitivement que certaines sensations et la conviction que ces sensations sont causées par quelque objet extérieur. Nous donnons un nom à cette qualité de l'objet par laquelle il nous affecte, et nous lions cette qualité avec l'objet même et avec ses autres qualités.

Ainsi l'expérience nous enseigne qu'une certaine sensation d'odeur est produite par la rose; cette propriété de la rose nous l'appelons l'odeur de la rose. Il est évident qu'ici la sensation seule est primitive, et que la perception de la propriété de la rose est acquise. Nous découvrons de la même manière toutes les qualités des corps que nous appelons odeurs, saveurs, sons, etc. Ces qualités sont toutes secondaires, et nous donnons à chacune d'elles le nom de la sensation qu'elle excite, non qu'elle lui ressemble, mais parce qu'elle est signifiée en quelque sorte par la sensation, et qu'elle ne se manifeste à nous que comme la cause indéterminée qui la produit.

Nous apprenons beaucoup plus de la vue et du toucher. Par la vue, nous avons d'abord la perception de la couleur des corps, qui est une qualité de même nature que le son, la saveur et l'odeur : nous avons ensuite la perception de deux dimensions de l'étendue, celle de la figure et de la grandeur visibles des objets, et celle de la distance visible et mesurée par des angles qui les sépare. Ce sont là les seules perceptions primitives de la vue.

Par le sens du toucher, nous percevons d'abord la température chaude ou froide des corps qui est une de leurs qualités secondaires; nous percevons en outre les trois dimensions de l'étendue, la figure et la grandeur tangibles des corps, leur distance mesurée par des lignes, leur

dureté, leur mollesse, leur fluidité. Primitivement ces perceptions n'appartiennent qu'au toucher ; mais elles deviennent toutes ou presque toutes par l'expérience des perceptions de la vue.

Comment un sens peut-il acquérir les perceptions d'un autre sens ? — C'est qu'il y a entre les objets saisis par des sens différents, des relations naturelles que l'expérience découvre. De la sorte, les perceptions et les sensations propres à un sens deviennent les signes des perceptions et des sensations d'un autre avec lesquelles elles sont associées, et l'esprit passe rapidement du signe à la chose signifiée. Quoique ces associations soient le résultat de l'expérience, l'habitude les rend si familières, qu'on finit par ne pouvoir distinguer qu'avec peine les perceptions naturelles d'un sens de ses perceptions acquises.

On place devant moi une sphère dont la couleur est uniforme : sans la toucher, je vois que c'est une sphère et qu'elle a trois dimensions. Cependant il est certain que mes yeux n'ont perçu qu'une surface plane et une dégradation insensible de la couleur vers les côtés; mais l'expérience m'a enseigné que cette dégradation de la couleur est l'effet de la convexité sphérique et de l'inégale distribution de la lumière et des ombres : ma pensée remonte si rapidement de l'effet à la cause, et celle-ci s'empare si exclusivement de mon attention, que le raisonnement seul peut me convaincre que je n'ai pas *vu* les trois dimensions de la sphère. Et la perception acquise ne prend pas seulement la place de la perception primitive, elle l'anéantit; car je vois la sphère uniformément colorée aussitôt que j'ai interprété l'affaiblissement des teintes comme le signe de la figure sphérique.

On peut peindre une sphère sur une surface plane, de manière à produire une illusion complète, à une dis-

tance et dans le point de vue convenables. On dit, dans ce cas, que l'œil est trompé; mais la déception n'est point dans la perception primitive de la vue; elle est dans la perception acquise. Les diverses nuances de la couleur représentées par l'art du peintre, sont précisément telles que la nature les distribue sur la surface convexe d'une sphère.

Dans toute perception primitive ou acquise, il y a un signe et une chose signifiée.

Dans la perception primitive, le signe est la sensation, et la chose signifiée est la perception qui la suit.

Ainsi, quand je presse une bille d'ivoire dans ma main, quoique la sensation que j'éprouve soit en moi, et n'ait rien de commun avec les propriétés de la matière, cependant, elle est immédiatement suivie de la conception d'un corps dur, poli, sphérique, de tant de lignes de diamètre, et de la persuasion que ce corps existe réellement; et cette persuasion ne résulte ni de l'expérience, ni du raisonnement; elle est l'effet immédiat des lois de ma nature; et c'est pour cela que je l'appelle perception originelle ou primitive.

Dans la perception acquise, le signe est ou une sensation ou une perception primitive; la chose signifiée est ce que l'expérience m'indique comme associé constamment au signe.

Que la bille d'ivoire soit placée devant mes yeux; indépendamment de la couleur je perçois par la vue ce que j'ai perçu par le toucher, la figure sphérique, le poli, le diamètre, et même la distance à l'œil : nul doute que mes yeux ne me révèlent toutes ces choses d'une manière distincte et certaine. Il est certain pourtant qu'il n'en serait rien, si je n'avais jamais comparé et associé les perceptions de la vue avec celles du toucher. Sans cette asso-

ciation je verrais un objet circulaire, graduellement décoloré vers les bords; mais je ne verrais pas qu'il a trois dimensions, qu'il est sphérique, qu'il a tel diamètre, et qu'il est à telle distance de l'œil : toutes ces perceptions ne sont pas primitives, mais acquises. Les principes de l'optique, la manière dont le peintre représente les trois dimensions d'un objet sur un plan qui n'en a que deux, les observations faites sur plusieurs personnes opérées de la cataracte dans un âge où leur intelligence était développée, tout démontre cette vérité jusqu'à l'évidence.

Ceux qui jouissent de la vue dès l'enfance, ont acquis ces perceptions de si bonne heure, qu'ils ne peuvent se rappeler le temps où ils ne les avaient pas; les perceptions acquises et les perceptions primitives sont pour eux de même nature, et ils ont peine à en saisir la différence. Dans toutes les langues on dit avec la même assurance, qu'on a *vu* et qu'on a *touché* une sphère ou un cube; personne ne croit que ces perceptions soient moins anciennes pour la vue que pour le toucher, et moins naturelles à l'un de ces sens qu'à l'autre.

Ce n'est point le raisonnement qui nous donne cette faculté de percevoir par un sens ce qu'il ne perçoit point naturellement; elle naît de notre constitution, et des circonstances où nous sommes placés.

Nous sommes constitués de manière que, lorsque nous trouvons deux choses unies dans des circonstances données, nous sommes portés à croire qu'elles le sont par la nature, et que nous les trouverons toujours associées dans des circonstances semblables. Il n'y a dans cette conviction, ni démonstration, ni évidence intuitive du fait que nous croyons; elle me paraît résulter immédiatement de la constitution de notre esprit; aussi est-elle plus forte à l'âge où le raisonnement est le plus faible, et précisé-

ment à l'époque où nous sommes incapables de tirer une conclusion. Un enfant qui s'est une seule fois brûlé le doigt à la chandelle, associe immédiatement le fait de la douleur avec l'action d'approcher son doigt de la flamme, et croit fermement que ces deux faits s'accompagneront toujours. On voit combien cet instinct de notre constitution est utile à l'homme, lorsqu'il est incapable encore de faire usage de sa raison : il nous sauve d'une multitude d'accidents, où, sans lui, nous donnerions tête baissée; si parfois il nous égare, ses bons effets surpassent de beaucoup les mauvais.

La perfection d'un être raisonnable consisterait peut-être à n'avoir pour guide que la lumière de l'évidence; mais nous ne sommes pas de tels êtres. Ce que nous avons de raison, nous ne l'avous pas même à toutes les époques de notre vie; nous venons au monde, privés de l'usage de la raison; nous sommes animaux avant de devenir créatures raisonnables; et il est indispensable à notre conservation que nous sachions croire avant de savoir raisonner. Qui règle notre croyance avant que nous ayons la raison pour la régler? la nature l'a-t-elle livrée aux chances du hasard? Non, elle l'a soumise à des principes qui font partie intégrante de notre constitution. Qu'on les appelle principes animaux, principes instinctifs ou autrement, peu importe; mais il est certain qu'ils ne sont point la raison; ils font sa besogne, pendant qu'elle est encore au berceau; ce sont eux qui lui servent de nourrice, et qui lui tiennent les lisières quand elle apprend à marcher.

Ce que nous avons dit suffit pour montrer combien l'expérience et l'habitude perfectionnent nos facultés naturelles de perception. Sans ce perfectionnement, elles seraient insuffisantes aux besoins de la vie. Nous devons

aux événements de chaque jour, non-seulement de nouvelles connaissances, mais de nouvelles perceptions; le temps nous enseigne à nous servir de nos yeux et de nos oreilles, non moins que de nos pieds et de nos mains.

Les perceptions acquises sont sans doute le progrès le plus important et le plus étendu de nos moyens de connaître par les sens. Nul homme n'y est étranger, mais il est spécial chez chacun, et varie de l'un à l'autre selon le genre de vie et les circonstances. Tout artisan doit à sa profession une espèce particulière de tact et de vue : son œil devient habile à percevoir, et sa main à exécuter certaines choses, que ne savent ni voir ni faire le reste des hommes.

Outre ce perfectionnement que la nature donne à nos facultés perceptives sans notre participation, nous avons des moyens à nous de les améliorer et de corriger leurs défauts. Nous indiquerons les suivants.

1° Veiller à la conservation des organes par lesquels ces facultés s'exercent, et faire qu'ils se maintiennent dans un état sain et naturel : ceci est du ressort de l'hygiène.

2° Appliquer fortement son attention aux objets de la perception. — Il n'est point d'art qui ne témoigne de l'efficacité de ce moyen : l'artiste, en donnant une attention plus grande aux objets dont il s'occupe, parvient à percevoir une foule de choses qui échappent au commun des hommes; les personnes qui sont privées d'un sens suppléent d'une manière étonnante aux facultés qu'ils n'ont plus, en donnant plus d'attention aux objets de celles qui leur restent; les aveugles acquièrent une finesse de tact et d'oreille extraordinaire ; les sourds lisent admirablement la pensée dans les expressions de la physionomie.

3° Les instruments, inventés par l'art, étendent le champ de nos facultés perceptives. Celui de la vision a

été merveilleusement agrandi par la découverte des verres optiques, et l'on peut dire que cette invention a doublé la puissance naturelle de l'œil. Les porte-voix et les cornets acoustiques ont également reculé les bornes des perceptions de l'ouie. Peut-être ne serait-il pas impossible d'étendre la portée naturelle des autres sens par des inventions semblables.

4° Un quatrième moyen de perfectionner nos sens consiste à découvrir les rapports que la nature a établis entre les qualités sensibles et les qualités cachées des objets.

J'entends par qualités sensibles des corps, celles que nous percevons immédiatement, telles que la figure, les couleurs, les sons, les saveurs, les odeurs, les différents degrés de résistance, etc. Les modifications et les combinaisons de ces qualités sont si nombreuses, qu'il n'y a peut-être pas deux corps dans la nature qui ne diffèrent par leurs qualités sensibles.

Les qualités cachées sont celles que nous ne percevons pas immédiatement par les sens, et dont nous devons la découverte tantôt au hasard, tantôt à l'expérience et à l'observation. La partie la plus importante de la science des corps consiste dans la connaissance des diverses qualités de cette espèce qui les rendent propres à certains usages; cette connaissance est le fondement de la médecine, de l'agriculture, et de tous les arts utiles.

On m'apprend que tous les corps d'une certaine espèce possèdent certaines propriétés cachées. Il me reste à savoir comment je reconnaîtrai qu'un corps appartient à cette espèce. Or, c'est évidemment par les qualités sensibles qui caractérisent cette espèce. Avant de manger du pain, de boire du vin, d'appliquer l'opium et la rhubarbe comme remèdes, il faut que je sois en état de reconnaître et de distinguer ces différentes substances.

La connaissance des corps a donc deux branches; l'une qui les classe en genres et en espèces par leurs qualités sensibles, et qui impose des noms à chaque genre et à chaque espèce; l'autre qui enseigne les qualités cachées de chaque espèce, et les usages auxquels ces qualités cachées les rendent propres.

Quiconque est en possession de ces deux parties de la connaissance des corps, reçoit par les sens une multitude d'informations qui se dérobent au reste des hommes. Les progrès des sciences naturelles et des arts agrandissent sans cesse sous ce rapport la puissance de nos facultés perceptives.

Un progrès encore plus grand consisterait à découvrir à des signes certains le rapport des qualités sensibles aux qualités cachées, indépendamment de la connaissance des espèces.

Des philosophes du premier ordre ont dirigé leurs recherches vers ce noble but, et leurs efforts n'ont point été tout-à-fait infructueux. Linnée a essayé de déterminer les qualités sensibles qui peuvent indiquer avec probabilité qu'une plante est vénéneuse, à quelque genre qu'elle appartienne. Il a cité plusieurs exemples où certaines vertus médicales et économiques des plantes sont caractérisées par des signes extérieurs. Newton a pensé que la couleur des corps pourrait nous conduire à des conjectures probables sur la grandeur des molécules qui les composent et qui réfléchissent les rayons de la lumière.

Il y aurait de la témérité à assigner les limites de ce vaste champ ouvert au génie de l'homme et à ses recherches. Les rapports des qualités sensibles aux qualités cachées des corps, sont une mine féconde qui peut un jour enrichir nos sens d'une foule de perceptions inconnues.

CHAPITRE XXII.

DES ERREURS DES SENS.

Toute la philosophie ancienne et moderne retentit des accusations des philosophes contre la fidélité de nos sens, et si elles étaient fondées, nous serions condamnés à croire qu'ils nous ont été donnés par quelque démon malfaisant dans le dessein de se jouer de notre crédulité, plutôt que par le sage et bienfaisant Auteur de la nature pour nous instruire de tout ce qui importe à notre conservation et à notre bonheur.

Chez les anciens, Démocrite, Épicure et tous les Atomistes, ont soutenu que les qualités des corps, appelées par les modernes, qualités secondaires, c'est-à-dire, les odeurs, les saveurs, les sons, les couleurs, le chaud et le froid, sont de pures illusions et n'existent pas réellement; Platon a pensé qu'il n'y a point de science possible des choses matérielles, et que les idées éternelles et immuables sont le seul objet de la connaissance; les Académiciens et les Sceptiques, pour appuyer leur maxime favorite que nous devons refuser notre assentiment aux choses mêmes qui nous semblent les plus évidentes, ont recherché avec un soin minutieux tous les arguments qui peuvent prouver l'infidélité des sens.

Les Péripatéticiens n'ont cessé de se plaindre des déceptions des sens; et de soutenir que leur témoignage doit être suspect tant qu'il n'est pas confirmé par la raison, qui peut seule corriger leurs illusions. Ils ont invoqué à l'appui de ces plaintes une foule de lieux-com-

muns; le bâton brisé dans l'eau, les objets agrandis et leur distance déguisée par le brouillard, la grandeur apparente du soleil et de la lune si différente de leur grandeur réelle, la forme ronde d'une tour carrée placée loin du spectateur. Dans l'école péripatéticienne, le mensonge des sens était l'explication philosophique des phénomènes de ce genre ; et de même que les qualités occultes et les formes substantielles, il servait à dissimuler l'ignorance des causes réelles.

Descartes et ses disciples, d'accord en ce point avec Aristote, ont répété les mêmes plaintes. Antoine Le Grand, Cartésien, exprime ainsi dans sa Logique les opinions de son école : « Cùm omnes corporei sensus fallaces sint, et « non raró ab illis decipiamur, ratio communis suadet, « ut illis non nimiùm fidamus, imò in falsi suspicionem « trahamus quidquid per eos repraesentatur. Temeritatis « enim et imprudentiæ nota est, iis fidem habere, qui « nos vel semel eluserunt. Quàm autem id sensibus fa- « miliare sit, quotidiana experimenta testantur.... Nobis « à naturâ, in hanc duntaxat finem dati sunt, ad indi- « candum quæ nos juvent aut offendant, sive quæ nobis « commoda sint vel noxia. Ordo enim naturæ perverti- « tur, dùm ad alia sensus nostros divertimus, et ad veri- « tatis cognitionem applicamus [1]. »

Lorsque nous considérons que le genre humain tout entier depuis le commencement du monde, a toujours confié ses plus importants intérêts au témoignage des sens, il est difficile de concilier cette conduite avec l'opinion spéculative, si généralement soutenue par les philosophes, que les sens nous trompent; et peut-être aussi que c'est se faire une étrange idée de la sagesse de l'Être-Suprême,

[1] Antonii Le Grand Institutio philosophiæ, secundum principia D. Renati Descartes. Pars prima, Logica, cap. II, § 2.

que d'imaginer qu'il nous a pourvu de deux facultés dont l'une, c'est-à-dire les sens, a pour destination de nous tromper, et l'autre, savoir la raison, de découvrir la tromperie.

Examinons donc si les illusions des sens ne seraient pas un préjugé où les hommes ont pu naturellement tomber, parce qu'il est l'excuse de leur ignorance et comme une apologie pour leurs propres méprises.

Nous devons deux facultés à nos sens, la sensation et la perception des objets extérieurs.

L'illusion ne saurait être dans la sensation; car nous avons la conscience de toutes nos sensations; et en nature et en degré, elles ne sauraient être que ce que nous les sentons. Il est impossible qu'un homme souffre, lorsqu'il ne sent pas de douleur; et lorsqu'il sent de la douleur, il est impossible que cette douleur n'existe pas, ou qu'elle soit autre que ce qu'il la sent. Il en est de même de toute sensation : on peut oublier une sensation qui n'est plus; mais dans le moment où on la sent, elle est nécessairement ce que nous sentons qu'elle est.

Si nos sens se trompent, l'erreur ne peut donc se rencontrer que dans la perception. Examinons donc la perception sous ce rapport.

D'abord il faut bien avouer que l'on peut imaginer des facultés de percevoir plus parfaites que les nôtres, et dont on peut supposer l'existence dans des êtres d'un ordre plus élevé. Nous ne percevons les objets extérieurs qu'au moyen des organes, et ces organes sont sujets à des maladies, qui affectent quelquefois la perception même. Les nerfs et le cerveau, qui sont les organes internes de la perception, sont aussi troublés par divers désordres comme toutes les autres parties de la constitution humaine.

Mais il en est de même de l'imagination, de la mémoire, du jugement, du raisonnement; ces facultés s'altèrent et parfois se détruisent par les maladies du corps, comme nos facultés perceptives; et cependant nous ne les regardons pas comme des facultés trompeuses.

La vérité est que les unes et les autres sont limitées et imparfaites : ainsi le voulait la condition humaine. Dieu nous les a données telles, parce qu'il l'a jugé convenable dans ses desseins sur nous. Des êtres d'une nature supérieure peuvent avoir des facultés intellectuelles qui nous manquent; ils peuvent posséder celles que nous avons, à un plus haut degré, et tout-à-fait exemptes des désordres accidentels auxquels nous sommes exposés; mais nous n'avons aucune raison de croire que Dieu se soit joué d'aucune de ses créatures en les douant de facultés destinées à les tromper : cette pensée serait injurieuse au Créateur, et conduirait au scepticisme absolu.

Quoique les erreurs qu'on impute aux sens soient en grand nombre et d'espèces très-différentes, je crois qu'on peut les ramener toutes à l'une des classes suivantes.

1° Beaucoup des prétendues déceptions des sens ne sont que des conséquences imprudemment tirées de leur témoignage. En pareil cas, le témoignage des sens est vrai, et la conséquence que nous en déduisons fausse; mais nous aimons mieux imputer l'erreur à eux qu'à nous, et nous les blâmons pour les conséquences que leur témoignage ne contenait pas et que nous n'en n'avons tirées qu'en raisonnant mal.

Ainsi l'homme qui a été abusé par une pièce de fausse monnaie ne manque pas de dire que ses sens l'ont trompé; mais son accusation ne tombe pas sur le vrai coupable; car demandez-lui si ses sens l'ont trompé sur la couleur,

la figure, ou l'empreinte? non; c'est cependant à quoi se réduit le témoignage immédiat de ses sens; mais il en a conclu la bonté de la pièce de monnaie, et la conséquence n'était pas légitime. La déception ne vient donc pas d'eux, mais de son mauvais raisonnement. Non-seulement ses sens sont innocents de l'erreur de son jugement, mais c'est par eux seulement qu'il parvient à la découvrir; qu'il sache les interroger, et ils lui apprendront que le métal qu'il a jugé pur ne l'est pas, ou que la pièce n'en contient pas le poids nécessaire.

On peut, dit-on, citer des exemples où plusieurs de nos sens nous trompent de concert; comment savoir s'il n'en est pas où tous se trouvant abusés : il ne nous en reste aucun pour découvrir la déception? A cela, je réponds en demandant qu'on me cite un de ces exemples, et l'on me dit : Prenez un peu de terre glaise; pétrissez-la et donnez-lui la forme d'une pomme; parfumez cette substance d'essence de pomme, et, à l'aide de la peinture, donnez lui en les couleurs; la vue, le toucher et l'odorat vont déposer de concert que c'est une pomme véritable.

Je dis que dans ce cas aucun de mes sens ne me trompe. La vue et le toucher m'assurent que ce que je tiens a la forme et la couleur d'une pomme, ce qui est vrai; l'odorat qu'il en a l'odeur, ce qui est encore vrai. Où donc est la déception? Dans mon jugement, et point ailleurs. De ce que cet objet a quelques-unes des qualités distinctives d'une pomme, j'en conclus que c'en est une; ce qui est mal raisonner. L'erreur ne vient pas des sens, elle vient de mon jugement.

Une foule de jugements faux que l'on attribue aux sens viennent de ce que nous prenons le mouvement relatif des corps, pour un mouvement réel ou absolu. Cette

confusion n'est point une déception des sens; car nos sens ne perçoivent que le mouvement relatif. C'est par le raisonnement que nous en inférons le mouvement réel, comme il est facile de s'en convaincre avec un peu d'attention.

Nous avons déjà observé que nous percevons immédiatement l'étendue comme une qualité sensible des corps, et que cette perception nous conduit à concevoir l'espace, quoique l'espace ne soit pas un objet sensible. Quand un corps change de place, le lieu qu'il occupait demeure vide, jusqu'à ce qu'il soit rempli par un autre corps, et, quand même il ne serait jamais rempli, il n'en continuerait pas moins d'exister. Avant qu'il y eût des corps, l'espace qu'ils occupent était vide, mais il existait et il était prêt à les recevoir dans son sein; car les corps ne pouvant exister sans espace qui les reçoive, il y a de l'espace partout où ils existent ou peuvent exister.

Il résulte de-là que l'espace ne peut avoir des limites, et qu'il est immobile. Les corps qu'il contient peuvent changer de place, mais la place elle-même ne saurait être déplacée; il est aussi impossible de concevoir qu'une portion de l'espace s'approche ou s'éloigne d'une autre, qu'il l'est d'imaginer que la matière se mette d'elle-même en mouvement.

Cet espace illimité et immobile est ce que les philosophes appellent l'*espace absolu*. Le mouvement réel ou absolu est un changement de lieu dans l'espace absolu.

Nos sens ne nous instruisent point du mouvement ni du repos absolu des corps. Quand un corps s'éloigne d'un autre, les sens le remarquent; mais ils ne peuvent s'assurer si ce corps change de place dans l'espace absolu. Il est certain, dans ce cas, qu'il y a un mouvement absolu, mais les sens ne discernent pas s'il appartient à l'un ou à l'autre de ces corps, ou à tous les deux à la fois.

De tous les préjugés que la science dément, il n'y en a peut-être pas de plus général que celui de l'immobilité de la terre. Cette opinion subsiste dans tous les esprits, tant que les lumières de l'instruction ne l'ont point rectifiée. Une fois dissipé, ce préjugé n'a plus d'empire sur le jugement; mais les personnes qui en sont revenues doivent se souvenir combien elles ont eu de peine à croire qu'il y a des antipodes, que la terre est sphérique, qu'elle tourne sur son axe en un jour, et autour du soleil en une année; elles doivent se rappeler quels combats leur raison eut à soutenir, et avec quels efforts elle prévalut.

La cause d'un préjugé si général n'est pas indigne d'être recherchée; mais ce n'est point ici notre objet. Nous nous contenterons d'observer que ce préjugé n'est point l'ouvrage des sens, puisqu'ils ne nous font connaître que le changement de situation des corps relativement à d'autres corps, et non leur changement de situation dans l'espace absolu. Le mouvement relatif des corps est le seul que nous percevions, et nous le percevons tel qu'il est; c'est à la raison et à la science de comparer les mouvements relatifs, et d'en déduire les mouvements absolus qui les produisent.

Tout mouvement se rapporte nécessairement à un point fixe, ou supposé fixe. Nous ne percevons rien dans l'espace absolu, d'après quoi nous puissions apprécier le mouvement absolu. L'homme, dans l'état d'ignorance, fait de la terre le point fixe dont il a besoin pour estimer les mouvements qu'il perçoit. Cette habitude contractée dès l'enfance, et l'influence du langage qui suppose la terre en repos, sont peut-être les causes du préjugé dont il s'agit.

Ainsi donc, en distinguant, avec soin, ce que nos sens

attestent réellement des conséquences que le raisonnement tire de leur témoignage, on voit s'évanouir une foule des illusions qu'on leur prête, et qui ne sont que des erreurs de notre propre jugement.

2° On peut comprendre, dans la seconde classe des erreurs imputées aux sens, toutes celles qui se rencontrent dans nos perceptions acquises. Une perception acquise n'est point, à proprement parler, le témoignage direct de nos sens, mais une conséquence que nous en avons tirée. L'expérience nous a montré certains faits associés aux perceptions immédiates de nos sens; les lois de notre constitution nous portent à présumer que cette union est invariable; et lorsque nous l'avons plusieurs fois observée, nous croyons fermement qu'elle est une connexion naturelle. Dès-lors ce qui est perçu devient pour nous le signe de ce qui ne l'est pas; l'apparition du signe nous fait immédiatement croire à la présence réelle de la chose signifiée, et nous croyons percevoir également l'un et l'autre.

Nul doute que nous ne tirions même dans l'enfance de semblables conséquences; nul doute aussi que nous ne les confondions avec les perceptions immédiates d'où nous les tirons; et de-là vient que les langues les désignent par le même nom, et que l'usage nous autorise à les appeler *perceptions*, et même nous y oblige, sous peine de n'être pas entendus. Mais ici, comme ailleurs, la philosophie nous enseigne à séparer ce que le vulgaire confond; c'est pourquoi j'ai donné le nom de *perceptions acquises* à ces conséquences tirées de nos perceptions primitives et immédiates, afin de les en distinguer. Que ces perceptions acquises soient primitivement dues à un raisonnement dont la trace a disparu de notre mémoire, comme le pensent les philosophes; ou qu'elles soient le résul-

tat d'une loi instinctive de notre constitution, comme j'incline à le croire, peu importe à notre objet présent. Dans le premier cas, les erreurs des perceptions acquises rentreraient dans la classe de celles dont nous avons traité plus haut; dans le second, elles doivent former une classe à part. Mais ce qui est positif, c'est que dans l'une et dans l'autre supposition, ces erreurs ne sont point des déceptions des sens.

Reprenons l'exemple d'un globe : je le vois sphérique, et sous trois dimensions. Dire que ce n'est point là une perception, ce serait une révolte absurde contre l'autorité de l'usage en matière de mots. Mais tous les philosophes savent que cette perception n'est pas le témoignage de mes yeux. Je ne vois réellement qu'un plan circulaire, où le jour et la couleur sont distribués d'une certaine manière; mais ayant observé que cette distribution est spéciale aux corps sphériques, je suis immédiatement convaincu que l'objet est sphérique, et je dis que je *le vois*, que je *le perçois* sphérique. Lorsque le peintre, par une imitation exacte de cette distribution de lumière et de couleur, spéciale aux corps sphériques, me fait illusion au point de me faire prendre pour une sphère réelle ce qui n'est qu'une sphère peinte, le témoignage de mes yeux est fidèle, la couleur et la figure visible de l'objet sont telles que je les vois. L'erreur se trouve dans la conséquence que je tire, c'est-à-dire, que l'objet est une sphère et a les trois dimensions. Cette conséquence est fausse; mais quelle que soit son origine, elle n'est pas le témoignage propre de nos sens.

Il faut ranger dans la même classe les faux jugements que nous portons sur la grandeur et la distance des corps célestes, et sur celles des objets terrestres placés au sommet des montagnes, ou regardés, soit à travers des

verres optiques, soit à travers une atmosphère chargée de vapeurs ou très-limpide.

Les erreurs de nos perceptions acquises nous sont rarement préjudiciables; une expérience plus étendue, et une connaissance plus parfaite des lois de la nature, les corrigent successivement; et d'un autre côté, les lois générales de notre constitution, qui nous les suggèrent en quelque sorte, nous sont extrêmement utiles.

Nous naissons ignorants, et notre ignorance nous expose à toutes sortes d'erreurs et de dangers. Cette suite régulière de causes et d'effets, que la Sagesse divine a ordonnée, et qui dirige chaque pas de notre vie dans un âge plus avancé, nous est entièrement inconnue jusqu'à ce que l'expérience nous la découvre par degrés.

Comme les leçons de l'expérience précèdent celles de la raison qui ne s'éveille que tard, nous devons tomber dans beaucoup de méprises; mais dans cette première époque de la vie, la raison ne serait qu'un présent funeste de la nature. Si l'enfant savait réfléchir, et qu'il connût parfaitement sa condition, il ressemblerait à un homme entouré de dangers, au sein des plus profondes ténèbres, et que chaque pas peut précipiter dans un abîme. Que lui conseillerait la raison? De s'asseoir, et d'attendre la clarté du jour.

La raison conseillerait de même à l'enfant de ne rien tenter qu'avec sûreté; or, la sûreté est le fruit de l'expérience, et l'expérience est dangereuse : la raison avertit encore de ne point s'exposer au danger, sans des motifs pressants; l'enfant serait donc tourmenté d'incertitudes, et arrêté dans ses progrès.

La nature a suivi une autre marche; elle laisse ignorer à l'enfant le danger, et lui inspire de déployer toutes ses facultés, de tout oser sans attendre les conseils de

la raison, et d'ajouter foi à tout ce qu'on lui dit. Il est puni quelquefois de sa témérité, et la raison aurait sans doute prévenu cette souffrance; mais cela même est une discipline salutaire qui lui enseigne la prudence; on abuse aussi de sa crédulité, mais le bien qu'elle lui vaut surpasse de beaucoup le mal qu'elle lui cause. L'activité et la crédulité lui sont plus utiles que la raison, et lui apprennent plus en un jour qu'elle ne lui apprendrait en une année. Gouverné par ce double principe, il amasse, avec sécurité, tous les matériaux dont il aura besoin plus tard, et sous la bienfaisante influence des lois de sa constitution, il est heureux à cette période de la vie, où la raison ne servirait qu'à le glacer de frayeurs, ou à l'embarrasser de délibérations épineuses. Il obéit à la nature même lorsqu'il fait et qu'il croit ce que la raison désapprouve; en sorte que la sagesse et la bonté de Dieu n'éclatent pas moins à lui refuser l'usage de la raison, qu'à l'accorder à l'homme qui est mûr pour un si grand bienfait.

3° Une troisième classe des erreurs attribuées aux sens, procède uniquement de notre ignorance des lois de la nature.

Les lois de la nature, et par-là je n'entends pas les lois morales mais seulement les lois physiques, nous sont enseignées par notre expérience, ou par celle des autres.

Lorsque nous ignorons ces lois, ou que nous les observons avec trop peu d'attention, il nous arrive de porter de faux jugements sur les objets des sens, particulièrement sur ceux de l'ouie et de la vue; et ces faux jugements sont presque toujours, quoique très-improprement, considérés comme des illusions de nos sens.

Le son affecte différemment l'oreille, selon que le corps sonore est proche ou éloigné, devant ou derrière nous, à notre droite ou à notre gauche. Nous apprenons, par

ces nuances dans la sensation, à estimer la position du corps sonore, et presque toujours nos conjectures sont justes. Mais nous sommes abusés quelquefois par des échos naturels ou artificiels ou par des instruments acoustiques qui renvoient le son, qui altèrent sa direction, ou qui le transportent, sans l'affaiblir, à des distances plus considérables.

Les ventriloques, qui ont trouvé le secret de modifier leur voix, de manière à ce qu'elle paraisse partir d'une bouche étrangère, descendre des nuages, ou sortir de terre, produisent des déceptions encore plus grandes, parce qu'elles sont moins communes.

Je n'ai jamais assisté à aucune expérience de ventriloquie, et par conséquent je ne puis dire jusqu'à quel degré de perfection cet art peut-être poussé. Mais je suppose que les plus habiles ventrîloques ne produisent qu'une imitation imparfaite, qui ne peut tromper que les personnes inattentives ou effrayées; car si elle était parfaite, un ventriloque serait un homme aussi dangereux dans la société que le berger Gygès qui, en tournant son anneau, se rendait invisible, et qui, de berger qu'il était, devint par ce moyen roi de Lydie.

En supposant que les ventriloques aient tous été trop hommes de bien pour user de leur talent au détriment des autres, rien ne les empêchait du moins de s'en servir pour leur propre avantage. Si cet art pouvait être poussé loin, il me semble qu'il pourrait être exploité avec autant de succès que l'escamotage ou la danse sur la corde. Je ne sache pas toutefois qu'aucun ventriloque ait jamais spéculé sur la curiosité publique, ce qui me fait penser que l'imitation est trop grossière pour faire illusion, même aux oreilles du peuple.

On dit que quelques personnes ont le talent d'imiter si exactement la voix des autres, que dans l'obscurité il est

difficile de ne pas s'y méprendre. J'incline à croire que les merveilles de cette espèce sont, comme toutes les merveilles, fort exagérées par la renommée, et qu'une oreille attentive parviendrait à distinguer la copie de l'original.

Rien ne marque mieux l'étonnante exactitude et l'admirable véracité de nos sens dans toutes les perceptions utiles, que la précision avec laquelle nous distinguons à leur port, à leur voix, à leur écriture les personnes de notre connaissance. On ne peut trop s'étonner que nous soyons si rarement trompés dans ces distinctions pour peu que nous prêtions l'attention nécessaire aux informations de nos sens, et qu'en même temps nous soyons si parfaitement incapables de démêler les nuances délicates qui nous les font faire.

S'il est des cas cependant où l'oreille ne peut discerner les sons produits par des causes différentes, il s'ensuit seulement que l'ouie est un sens imparfait, et non pas qu'il est un sens trompeur. L'oreille peut être dans l'impuissance de tirer une conséquence juste; mais il n'y a que notre ignorance des lois du son, qui nous en fasse tirer de fausses.

Les déceptions de la vue qu'il faut attribuer à notre ignorance des lois de la nature, sont en plus grand nombre et plus remarquables.

Les rayons lumineux, qui sont le *medium* de la vision, viennent en ligne droite de l'objet à l'œil, lorsqu'ils ne rencontrent point d'obstacle; et la nature nous apprend à voir l'objet visible dans la direction selon laquelle ces rayons frappent l'organe. Mais ils peuvent être réfléchis, réfractés, infléchis dans leur passage de l'objet à l'œil; ce qui changera leur direction et avec elle la position apparente, la figure apparente, et la grandeur apparente de l'objet.

Ainsi derrière la glace qui réfléchit ses traits, l'enfant

croit voir un autre enfant qui imite tous ses gestes; mais il a bientôt reconnu son erreur et compris que cet autre enfant n'est que sa propre image. Quoique moins familières, toutes les déceptions du télescope, du microscope, de la chambre obscure, de la lanterne magique, sont du même genre: elles peuvent tromper le spectateur ignorant, mais elles sont la source des informations les plus exactes pour le philosophe initié aux principes de l'optique, et ne paraissent à ses yeux que les conséquences rigoureuses de ces mêmes lois de la nature dont nous retirons de si grands avantages dans les circonstances ordinaires.

4° Il reste encore une quatrième classe d'erreurs attribuées aux sens, et ces erreurs sont les seules, à mon gré, qui méritent ce nom. Je veux parler de celles qui proviennent de quelque dérangement dans les organes extérieurs de la perception ou dans les nerfs et le cerveau qui en sont les organes intérieurs.

Dans le délire et dans la folie, la perception, la mémoire, l'imagination, le raisonnement se troublent à la fois et se confondent dans un même désordre. Il y a pareillement des cas où un seul sens est affecté, tandis que les autres demeurent sains; ainsi on peut éprouver de la douleur dans un membre qu'on a perdu; on peut sentir double un corps de petite dimension, en croisant ses doigts d'une certaine manière; on peut voir un objet double en ne dirigeant pas à la fois les deux yeux vers lui; on peut apercevoir des couleurs qui n'existent pas, en pressant d'une certaine manière la prunelle de l'œil: on peut les voir autres qu'elles ne sont quand on a la jaunisse: ce sont là les vraies *déceptions des sens*, je n'en connais point d'autres.

Il faut reconnaître dans ces déceptions accidentelles une conséquence de notre condition ici bas. Il n'est au-

cune de nos facultés dont les fonctions ne puissent être dérangées, suspendues, détruites par diverses causes : c'est une imperfection qu'on ne saurait nier ; mais comme elle est commune à toutes nos facultés, elle n'autorise point à déclarer l'une d'entre elles plus trompeuse que les autres.

Nous dirons, en nous résumant, que l'erreur de considérer nos sens comme une faculté trompeuse, semble avoir été commune à tous les philosophes. A cette erreur ils en ont ajouté une autre, celle de croire que la raison n'a point d'autre emploi que de rectifier leurs déceptions.

Les sens ne sont pas plus trompeurs que la raison, la mémoire, et les autres facultés intellectuelles que la nature nous a données. Toutes nos facultés sont limitées et imparfaites, mais adaptées, sans doute, à notre condition présente; nous commettons des méprises, nous portons de faux jugements à l'occasion de toutes, mais pas plus à l'occasion des informations des sens, qu'à l'occasion des déductions du raisonnement. De plus, il n'est pas vrai que les erreurs commises à l'occasion des sens, soient corrigées par la raison; elles le sont par une attention plus scrupuleuse au vrai témoignage des sens eux-mêmes.

Peut-être est-ce à l'orgueil des philosophes qu'on doit rapporter cette double prévention contre les sens et en faveur de la raison. En effet, la raison est la faculté qui les distingue du reste des hommes, au lieu que les sens donnent les mêmes instructions aux philosophes et au vulgaire. Les sens ne méprisent personne, et de là vient qu'on est disposé à les mépriser; mais nous ne leur en devons pas moins la part la plus considérable et la plus utile de nos connaissances. La sage nature a éclairé tous les hommes du flambeau des sens parce que leurs informations sont la plus précieuse de ses leçons; elle-même a imprimé

le sceau de la certitude aux notions qu'ils nous donnent, et tous les sophismes de la philosophie n'ont pu ébranler la confiance qu'elles nous inspirent.

J'ajouterai une seule observation. Il y a, ce me semble, une contradiction manifeste entre la doctrine des philosophes sur les erreurs des sens, et ce qu'ils enseignent relativement aux idées. A les en croire, le seul office des sens est de transmettre à l'esprit les idées des choses extérieures. S'il en est ainsi, ils ne peuvent nous tromper : car les idées ne sauraient être ni vraies ni fausses. Si les sens ne témoignent rien, ils ne peuvent témoigner faux; s'ils ne jugent pas, on ne peut leur imputer aucun jugement. La doctrine des erreurs des sens contredit donc la doctrine commune des idées : toutes deux peuvent être fausses, et c'est mon opinion; mais il est impossible qu'elles soient vraies l'une et l'autre.

ESSAI III.

DE LA MÉMOIRE.

CHAPITRE I.

FAITS INCONTESTABLES SUR LA MÉMOIRE.

Dans le développement graduel de l'homme, depuis l'enfance jusqu'à la maturité, ses facultés entrent successivement en exercice ; l'ordre, dans lequel elles y entrent, me semble le meilleur qu'on puisse suivre pour les étudier.

Les sens se montrent les premiers, et la mémoire vient après ; c'est donc cette faculté que nous allons maintenant considérer.

C'est par la mémoire que nous avons la connaissance immédiate des choses passées. Les sens nous enseignent ce qui est actuellement ; mais leurs leçons seraient perdues pour nous si la mémoire ne les conservait, et nous resterions dans la même ignorance dans laquelle nous sommes nés.

La mémoire a nécessairement un objet. Quiconque se souvient, se souvient de quelque chose, et la chose dont il se souvient est l'objet de la mémoire. En cela, la mémoire ressemble à la perception, et diffère de la sensation, qui n'a point d'autre objet qu'elle-même.

Il n'y a personne qui ne distingue la chose dont il se souvient, du souvenir de cette chose. Nous nous souve-

nons d'une chose que nous avons vue, entendue, connue, faite, soufferte; mais le souvenir de cette chose est un acte présent de l'esprit dont nous avons actuellement conscience. On ne peut, sans absurdité, confondre ces deux choses; il faut être sous l'influence de quelque hypothèse qui détourne l'attention de l'observation du fait, pour tomber dans cette erreur.

La mémoire ne résulte point, comme la perception, de plusieurs opérations précédentes. Pour que nous ayons la perception d'un objet, il faut d'abord qu'il agisse sur nos organes immédiatement ou par un milieu interposé, et que l'impression se communique aux nerfs, et par eux au cerveau; la sensation nous avertit que ces conditions sont remplies, et elle est suivie de la conception de l'objet et de la persuasion qu'il existe réellement. Tous les anneaux de cette chaîne sont tellement liés dans notre constitution, qu'il est difficile de les isoler par la pensée, et de les considérer à part sans confusion. Au contraire, la mémoire est une opération parfaitement simple; elle ne peut être confondue avec aucune autre, et les termes qui l'expriment n'ont aucune ambiguité.

L'objet de la mémoire est nécessairement une chose passée, comme l'objet de la perception et de la conscience est nécessairement une chose présente : ni ce qui est ne peut être l'objet d'un souvenir, ni ce qui a été ne saurait être saisi par les sens ou par la conscience.

La mémoire est toujours accompagnée de la croyance à l'existence passée de la chose rappelée, comme la perception et la conscience le sont toujours de la croyance à l'existence actuelle de la chose que nous percevons au dehors ou que nous sentons en nous-mêmes. Il est possible que dans l'enfance ou dans quelque trouble de l'esprit, de vrais souvenirs ne se distinguent pas nettement

des pures imaginations; mais dans la maturité de l'entendement un esprit libre les reconnaît sans peine et y ajoute foi, sans pouvoir en donner d'autre raison, si ce n'est qu'il se souvient distinctement; au lieu que les créations de l'imagination, quelque nettes et distinctes qu'elles soient, sont sans autorité et sans réalité.

Les jugements de la mémoire sont, à nos yeux, une vraie connaissance, qui n'est pas moins certaine que si elle était appuyée sur la démonstration. On n'a jamais songé à prouver la mémoire, et si elle était attaquée, on ne daignerait pas répondre; sa fidélité et sa véracité sont l'unique fondement de notre science du passé, et la seule autorité des témoignages qui décident de la vie et de la mort des hommes.

Il y a des cas où la mémoire est moins vive et moins nette, et où nous sentons nous-mêmes qu'elle peut nous tromper; mais elle n'en est pas moins sûre lorsqu'elle est parfaitement distincte.

La mémoire implique la conception et la croyance d'une durée passée; car il est impossible de se souvenir d'une chose, si l'on ne croit en même temps qu'il s'est écoulé quelque intervalle entre le temps où cette chose est arrivée et le moment présent. Comment, d'ailleurs, aurions-nous pu sans mémoire acquérir la notion de la durée?

Nous ne pouvons nous souvenir que des choses que nous avons perçues ou connues auparavant. Je me souviens du passage de Vénus sur le soleil, en 1769: il faut donc qu'à cette époque j'aie perçu ce phénomène, sans quoi je ne pourrais m'en souvenir. La mémoire ne fait point connaissance avec les objets, si l'on peut s'exprimer ainsi; elle renouvelle seulement celle que nous avions faite par l'entremise des autres facultés.

Le souvenir d'un événement passé est nécessairement accompagné de la conviction que nous existions alors. Je ne puis me souvenir d'une chose qui arriva l'an dernier, sans être convaincu que j'étais identiquement l'an dernier la même personne qui se souvient aujourd'hui.

Je regarde les faits que je viens d'énumérer comme parfaitement clairs et certains pour quiconque réfléchit sur ce qui se passe en lui-même. La conscience les atteste, et c'est la seule preuve qu'ils admettent. Je les prendrai donc pour accordés; et, après en avoir tiré quelques conséquences, j'examinerai les opinions des philosophes tant sur la mémoire elle-même que sur notre identité personnelle et sur la durée.

CHAPITRE II.

LA MÉMOIRE EST UNE FACULTÉ PRIMITIVE.

Il est évident d'abord que la mémoire est une faculté primitive dont l'Auteur de notre être nous a doués, et dont nous ne pouvons donner d'autre raison, sinon qu'il lui a plu de la faire entrer comme élément dans notre constitution.

La connaissance du passé que nous devons à la mémoire, me paraît aussi difficile à expliquer que le serait la connaissance intuitive de l'avenir: pourquoi avons-nous l'une et n'avons-nous pas l'autre? la seule réponse que je sache à cette question, c'est que le Législateur suprême l'a ainsi ordonné. Je trouve en moi la conception distincte et la ferme conviction d'une suite d'événements passés: comment ce phénomène se produit-il? je l'ignore: je

l'appelle mémoire; mais le nom n'est pas la cause. En même temps que je me souviens, je crois à mon souvenir : d'où me vient cette foi donnée à ma mémoire? c'est Dieu qui me l'inspire; je n'en sais pas davantage.

Quand je crois à la vérité d'une proposition mathématique, je sais pourquoi, et quiconque la comprend le sait aussi : il y a une relation nécessaire entre le sujet et l'attribut de la proposition, et mon assentiment est déterminé par l'évidence.

Mais quand je crois que je me suis promené ce matin, je ne vois rien de nécessaire dans la vérité de cette proposition : cela aurait pu être, ou ne pas être; c'est un événement que je pourrais concevoir sans y croire. D'où vient donc que j'y crois? c'est que je m'en souviens distinctement : je n'ai pas d'autre motif. Mais ce souvenir est un acte de mon esprit; cet acte aurait-il pu se produire, si l'événement n'avait pas eu lieu? J'avoue que je ne vois pas de connexion nécessaire entre les deux faits. Quand on aura démontré l'existence de cette connexion, alors, sans aucun doute, la conviction de la réalité passée de l'événement sera expliquée; mais jusque-là elle reste inexplicable, et tout ce qu'on en peut dire c'est qu'elle est un résultat de notre constitution.

On dira peut-être que l'expérience que nous avons de la fidélité de la mémoire est un motif de nous confier à son témoignage. Il se peut, en effet, que cette considération fortifie la confiance de ceux qui s'en avisent; mais le grand nombre n'y songe point et n'en a pas besoin pour croire à la mémoire. Les occasions où l'on a recours à l'expérience pour vérifier la fidélité d'un souvenir, sont extrêmement rares, et ceux à qui il est arrivé de le faire n'avaient pas attendu cette épreuve pour ajouter foi au témoignage de la mémoire : la croyance à son témoi-

gage avait précédé cette expérience accidentelle, et par conséquent elle n'en résulte pas.

Il y a des propositions abstraites dont nous découvrons la vérité en comparant les termes qui les composent, et en saisissant entre eux un rapport nécessaire : c'est ainsi que je connais que deux et trois font cinq, et que tous les diamètres d'un cercle sont égaux. Locke ayant aperçu ce procédé de l'esprit en a témérairement conclu que toute vérité possible est ainsi découverte. Les philosophes qui l'ont suivi et particulièrement Hume, ont en général adopté cette théorie.

La connaissance que nous avons de l'existence des choses contingentes, me paraît cependant dériver d'une toute autre source. Je sais que telle chose contingente existe ou a existé; d'où vient cette double connaissance? Assurément elle ne vient pas de la perception d'une convenance nécessaire entre l'existence et la chose qui existe; car cette convenance n'existant pas, elle ne peut être découverte ni immédiatement, ni par l'entremise d'aucun raisonnement possible. Ce qui est contingent n'existe point nécessairement, mais par la simple volonté du Créateur; sa non-existence n'implique, ni ne saurait impliquer contradiction.

Donc notre connaissance de l'existence de nos propres pensées, de l'existence de tous les objets matériels qui nous environnent, de l'existence de toutes les contingences passées, ne dérive point de la perception d'un rapport ou d'une convenance nécessaire; elle a donc une autre origine.

Le Créateur nous persuade de l'existence des choses contingentes par des moyens qui n'atteignent pas moins sûrement le but, quoiqu'ils soient d'une autre nature; mais comment produisent-ils la conviction? c'est ce qui nous échappe. Nous connaissons nos propres pensées

et toutes les opérations de notre entendement par une faculté que nous appelons *conscience;* nous percevons par *les sens* les objets matériels et leurs qualités sensibles ; un grand nombre de choses passées sont retenues et conservées par la *mémoire*. Distinguer et nommer ces facultés, c'est tout ce que nous avons fait et pu faire. Mais leurs noms n'expliquent ni l'action propre à chacune d'elles, ni l'irrésistible conviction qu'elles exigent de nous : leur nature est couverte pour nous d'un voile impénétrable.

On connaît les disputes des Scholastiques sur la *prescience divine* : cette controverse si célèbre se poursuit encore de nos jours. Aristote avait dit qu'il n'y a point de prévision certaine des choses contingentes, et cette opinion a été généralement adoptée sur ce seul fondement que, ne concevant point ce genre de prévision, nous devons le juger impossible. De là la difficulté d'accorder la prescience divine qui implique la nécessité des événements futurs, avec la liberté humaine qui périt si l'on admet cette nécessité. Les uns ont sacrifié la prescience à la liberté, les autres la liberté à la prescience.

Il est remarquable que les combattants n'aient vu de difficulté que dans la conciliation de la prescience du futur avec la liberté, et qu'ils n'en aient point vu dans la conciliation du souvenir du passé avec cette même liberté. A mon gré cependant la difficulté est absolument la même. Je conviens que nous sommes hors d'état d'expliquer la prescience des actions d'un agent libre; mais je soutiens qu'il n'est pas plus facile d'en expliquer la mémoire. Essayez de prouver que les actions d'un agent libre ne peuvent être prévues, vous verrez que les mêmes arguments prouvent avec la même force que les actions d'un agent libre ne peuvent être connues par la mémoire. Il est vrai que le passé a réellement existé; mais

il est vrai aussi que l'avenir existera réellement. Il n'y a pas un raisonnement tiré de la constitution ou de la situation de l'agent, qui ne s'applique également à ses actions passées et à ses actions futures. Le passé a été, il n'est point; l'avenir sera, il n'est point; le présent a la même relation avec l'un et avec l'autre, ou il n'en a ni avec l'un ni avec l'autre.

Pourquoi donc a-t-on supposé une disparité si grande dans des cas si parfaitement semblables? Je n'en vois qu'une seule raison; c'est qu'étant doués de mémoire, nous savons par expérience qu'il n'est pas impossible qu'un être intelligent, même un être fini, connaisse avec certitude les actions passées des agents libres sans les déduire d'aucune loi nécessaire; mais comme nous n'avons point une faculté de prescience qui éclaire l'avenir comme la mémoire éclaire le passé, il nous est extrêmement difficile de la concevoir même dans l'Être suprême.

Une faculté que nous possédons en quelque degré, nous concevons aisément que l'Être suprême la possède à un degré plus éminent; mais une faculté à laquelle rien ne correspond dans notre constitution, nous semble impossible. Les lois de notre nature nous donnent la connaissance intuitive d'une foule de choses passées; mais nous n'avons aucune connaissance intuitive de l'avenir. Nous aurions pu avoir la connaissance intuitive de l'avenir et n'avoir pas celle du passé. Cette constitution de nos esprits aurait beaucoup moins d'avantages et beaucoup plus d'inconvénients que notre constitution présente; mais elle ne serait ni plus étonnante, ni plus inexplicable. Si Dieu nous l'avait donnée, nous ne ferions point de difficulté de lui accorder la connaissance de l'avenir; mais nous en ferions beaucoup pour lui accorder celle du passé.

Nos facultés primitives sont toutes inexplicables, et la mémoire en est une. Celui qui les a faites, est le seul qui comprenne parfaitement comment elles sont faites, et comment elles produisent en nous non-seulement la conception des choses qu'il nous importe de connaître, mais la ferme conviction de leur existence.

CHAPITRE III.

DE LA DURÉE.

Nous avons vu dans le premier chapitre de cet Essai que nous devons à la mémoire, et la notion de la durée, et la conviction qu'elle existe. Pour qu'une chose soit l'objet de la mémoire, il faut qu'elle soit passée; et nous ne pouvons concevoir qu'une chose soit passée, sans concevoir une durée quelconque entre le moment présent et celui où nous avons perçu cette chose. Aussitôt donc que la mémoire s'exerce, nous acquérons à la fois une notion de la durée et la persuasion de sa réalité. Ce sont des suggestions inévitables de tout acte de cette faculté et par conséquent elles doivent lui être rapportées. C'est donc ici le lieu d'examiner ce que nous savons de la durée.

La durée, l'étendue et le nombre, sont les mesures de toutes les choses qui peuvent être mesurées. Quand nous les appliquons aux choses finies, il n'y a rien que nous concevions mieux et qui soit plus accessible à l'intelligence humaine.

Comme l'étendue a trois dimensions, elle est susceptible de modifications infinies qui toutes peuvent être déterminées avec la plus rigoureuse précision ; leurs relations diverses sont le champ le plus vaste du raison-

nement. La durée n'ayant qu'une dimension, ses modifications sont en bien plus petit nombre; mais elles sont également bien comprises; et leurs relations sont également soumises à la mesure, à la proportion et au raisonnement.

On appelle le nombre une quantité discrète, parce qu'il est composé d'unités égales et semblables, et qu'il ne peut se diviser qu'en unités : cela est vrai en un sens des fractions mêmes de l'unité qu'on appelle aussi des nombres; car, dans tout nombre fractionnaire, on conçoît l'unité subdivisée en un certain nombre de parties égales qui sont les unités de cette dénomination, et les fractions de la même dénomination ne sont divisibles qu'en unités de cette dénomination. La durée et l'étendue ne sont pas des quantités discrètes, mais des quantités continues : elles sont composées de parties parfaitement semblables, mais divisibles à l'infini.

Pour mieux concevoir la grandeur et les proportions des divers intervalles de la durée, nous sommes obligés de choisir une durée connue et déterminée, telle qu'une heure, un jour, une année; nous la considérons comme une unité, et le nombre de ces unités contenu dans une durée plus grande en devient la mesure. Nous nous servons du même expédient, pour obtenir une conception distincte de la grandeur et des proportions des choses étendues. Le nombre est donc à nos yeux la mesure naturelle de l'étendue et de la durée; mais peut-être n'est-ce là qu'une illusion de notre faiblesse. La sagacité des mathématiciens a même découvert des cas où cette mesure est impuissante; car il y a des proportions de quantités continues que les nombres ne sauraient mesurer, telles que le rapport de la diagonale au côté d'un carré, et beaucoup d'autres.

Les parties de la durée sont relativement à elles-mêmes antérieures ou postérieures, et relativement au présent elles sont passées ou futures. La notion du passé, comme nous l'avons dit, nous est immédiatement suggérée par la mémoire. Avant d'avoir acquis la notion du passé et du présent, et celle de durée antérieure et postérieure, nous ne pouvons former la notion du futur; car le futur est ce qui est postérieur au présent. La proximité et la distance sont des rapports également applicables au temps et au lieu. La distance dans le temps et la distance dans le lieu sont des choses d'une nature très-différente, mais si parfaitement semblables comme expressions de rapports, qu'il est difficile de dire si le nom de *distance* a été donné à l'une et à l'autre dans un sens propre, ou seulement à l'une des deux, et à l'autre ensuite par analogie.

L'étendue des corps, qui est une perception de nos sens, nous suggère nécessairement la notion d'un espace qui demeure immobile tandis que les corps s'y meuvent en tous sens; de même, la durée particulière des événements que la mémoire nous rappelle, nous suggère nécessairement la notion d'une durée, qui se serait écoulée uniformément, quand aucun événement ne l'aurait remplie.

Sans l'espace, il n'y aurait point d'étendue, et sans le temps, point de durée possible; rien n'est, je pense, plus incontestable; et cependant, tandis que l'étendue et la durée sont ce qu'il y a de plus familier et de plus clair à notre intelligence, le temps et l'espace sont des mystères qui l'accablent.

Comme il faut qu'il y ait de l'espace, partout où quelque chose d'étendu existe ou peut exister, et du temps, partout où quelque chose dure ou peut durer, nous ne saurions, même en imagination, poser de limites, ni au temps, ni à l'espace; ils se dérobent à toutes bornes. L'un

se perd aux yeux de notre esprit dans l'immensité, l'autre dans l'éternité.

Quoique nous ne concevions point une éternité passée, le commencement du temps implique contradiction. Par une figure de mots très-commune, nous donnons le nom de *temps* aux révolutions par lesquelles nous le mesurons, telles que les jours, et les années. Nous pouvons concevoir que ces révolutions aient commencé, et qu'il y ait eu un temps antérieur à elles, un temps qui n'était marqué ni divisé par aucun mouvement, par aucun changement; mais la supposition d'un temps, qui aurait précédé tous les temps, est absurde.

Toute durée limitée est comprise dans le temps, et toute étendue limitée dans l'espace. Le temps et l'espace contiennent dans leur vaste sein toutes les existences finies, et ils ne sont contenus dans aucune. Les choses créées sont situées dans l'espace, et elles ont aussi leur lieu particulier dans le temps; mais le temps est en tout lieu, et l'espace en tout temps; ils s'embrassent l'un et l'autre, et ont entre eux cette union mystérieuse que les Scholastiques avaient imaginée entre le corps et l'ame. Chacun d'eux existe tout entier dans chaque partie de l'autre.

Nous ne savons dans quelle catégorie des choses nous devons les ranger. Ils ne sont pas des êtres, mais plutôt le réceptacle de tous les êtres créés, et la condition nécessaire de leur existence. Les philosophes ont essayé de classer tous les objets de la pensée en substances, modes et relations; dans quelle classe faut-il placer le temps, l'espace et le nombre, qui sont les objets de nos pensées les plus habituelles?

Newton a pensé que c'est Dieu lui-même, existant dans tous les temps et dans tous les lieux, qui constitue le

temps et l'espace, l'immensité et l'éternité. Cette opinion de Newton a probablement donné lieu au célèbre argument, par lequel le docteur Clarke, son ami, a prétendu prouver, *à priori*, l'existence d'un être immense et éternel. L'espace et le temps, a dit Clarke, ne sont que des conceptions abstraites et partielles d'une immensité et d'une éternité, dont nous sommes forcés d'admettre l'existence; or, l'immensité et l'éternité ne sont pas des substances; donc elles sont les attributs d'un être qui est nécessairement immense et éternel. Ce sont là des spéculations d'hommes de génie; mais je ne sais si elles sont aussi solides que sublimes, et s'il ne faut point les reléguer parmi les jeux d'une imagination qui s'égare dans une région inaccessible à l'esprit humain.

Les Scholastiques ont supposé que l'éternité est un *nunc stans*, c'est-à-dire, un moment de temps qui s'arrête et dure toujours. Ce bâton mis dans la roue du temps peut satisfaire les esprits, à qui les mots les plus vides de sens ne laissent pas d'imposer; pour moi la supposition d'un cercle carré et celle du temps stationnaire sont une seule et même chose.

Les hommes sont involontairement entraînés dans ces paradoxes et dans ces énigmes, quand ils raisonnent sur le temps et l'espace, et qu'ils s'efforcent de comprendre leur nature. Ce sont des choses dont les facultés humaines ne donnent, selon toute apparence, qu'une conception incomplète, et de là ces difficultés que nous nous efforçons en vain de résoudre, et ces doutes que nous ne pouvons éclaircir. Peut-être faudrait-il, pour dissiper les ténèbres qui enveloppent le temps et l'espace, une faculté que nous ne possédons pas, et dont l'absence nous laisse sans clarté toutes les fois que nous voulons approfondir leur nature.

CHAPITRE IV.

DE L'IDENTITÉ.

Nous avons tous la conviction de notre identité depuis les temps les plus éloignés que notre mémoire atteigne. La philosophie ne saurait rien ajouter à cette conviction; elle ne saurait non plus l'ébranler, sans avoir ébranlé auparavant notre raison elle-même.

Néanmoins le philosophe peut l'étudier comme un des phénomènes de la nature humaine les plus dignes de son attention. S'il parvient à l'expliquer, il aura reculé sur un point important les bornes de notre connaissance; s'il n'y parvient pas, il faudra la regarder comme un fait primitif de notre constitution, ou comme un effet de cette constitution, qui se produit d'une manière qui nous est impénétrable.

Nous observerons avant tout, que cette conviction est indispensable à tout exercice de la raison. Les opérations de la raison dans la vie pratique comme dans la vie spéculative, sont successives; chacune sert de fondement à la suivante, et suppose elle-même celle qui l'a précédée. Si nous n'étions pas convaincus que les opérations précédentes sont de nous et nous appartiennent, nous manquerions de motif pour continuer et nous n'acheverions jamais ni une entreprise ni un raisonnement.

Il n'y a point de souvenir sans la conviction que nous existions au temps que la mémoire nous rappelle. On peut me prouver que j'existais avant mes souvenirs les plus éloignés, mais il est impossible que ma mémoire remonte

à une époque, sans que la conviction de mon existence passée n'y remonte avec elle.

Pour l'homme qui perdrait cette conviction, le passé serait anéanti, et en lui la fable des eaux du Léthé s'accomplirait à la lettre. Il lui semblerait qu'il commence d'exister; tout ce qu'il aurait pensé, tout ce qu'il aurait dit, tout ce qu'il aurait fait ou éprouvé avant cet instant, pourrait lui paraître appartenir à une autre personne, mais il ne pourrait se l'imputer à lui-même, et sa conduite future ne présenterait rien qui fût la suite de sa conduite passée.

Il suit de là, qu'aussitôt que nous devenons capables de penser et d'agir conséquemment à nos pensées et à nos actions antérieures, nous avons nécessairement la conviction de notre existence continue et identique. Nous l'avons donc aussitôt que nous sommes des êtres raisonnables.

Pour nous former une notion aussi nette que possible de ce phénomène de l'esprit humain, examinons d'une part ce que l'on entend par *identité* en général, et par *identité personnelle* en particulier; et, de l'autre, comment s'élève en nous cette conviction irrésistible que nous sommes identiquement les mêmes, depuis l'époque la plus éloignée qu'atteigne notre mémoire.

L'identité considérée d'une manière générale, est une relation entre une chose qui existe certainement dans un temps, et une chose qui a certainement existé dans un autre temps : demandez si c'est une seule et même chose, ou si ce sont deux choses différentes, il n'y a personne qui ne comprenne parfaitement cette question; ce qui prouve qu'il n'y a personne qui n'ait une idée claire et distincte de l'identité.

Si l'on exige une définition de l'identité, on exige l'impossible; c'est une notion trop simple pour admettre une

définition logique. Je puis dire que c'est un rapport, mais je manque de termes pour exprimer la différence spécifique de ce rapport, quoiqu'il me soit impossible de le confondre avec un autre. Je puis dire que la diversité est un rapport contraire, que la ressemblance et la dissemblance sont aussi deux rapports opposés, qui se distinguent aisément des rapports d'identité et de diversité.

Il m'est évident que l'identité suppose la continuité d'existence. Ce qui a cessé d'exister, ne peut être le même que ce qui commence ensuite d'exister; cela supposerait qu'un être a continué d'exister lorsqu'il n'existait plus et qu'il existait avant d'être, ce qui est manifestement contradictoire. L'idée d'une existence continue et non interrompue est donc nécessairement impliquée dans la notion d'identité.

D'où nous pouvons conclure, qu'à proprement parler, l'identité n'appartient ni à nos peines, ni à nos plaisirs, ni à nos pensées, ni à aucune des opérations de notre esprit. La douleur que j'éprouve aujourd'hui n'est pas la même douleur individuelle que j'éprouvais hier, quoiqu'elle puisse lui ressembler en espèce et en degré, et procéder de la même cause. On peut en dire autant de tous les phénomènes qui se produisent en nous. Ils sont tous successifs de leur nature, comme le temps lui-même, dans lequel il n'y a pas deux instants qui soient un seul et même instant.

Il en est autrement des parties de l'espace absolu; elles sont toujours, elles ont toujours été, elles seront toujours les mêmes. Jusque là, et tant qu'il ne s'agit que de la notion de l'identité en général, il est possible d'être clair, et je pense que je l'ai été.

Il est moins aisé peut-être de déterminer avec précision la notion de personnalité. Heureusement cette précision n'est pas nécessaire pour notre objet présent. Je me

contenterai d'observer, que tous les hommes placent leur personnalité dans quelque chose qui ne peut être ni composé ni divisé : une partie d'une personne est une absurdité manifeste.

Quand un homme perd son bien, sa santé, sa force, il est encore la même personne ; sa personnalité n'est point entamée. Qu'on lui coupe un bras ou une jambe, elle ne l'est pas davantage. Le membre amputé n'était pas une partie de sa personne ; autrement ce membre aurait droit à une partie de ses biens, et serait tenu d'observer une partie de ses engagements ; il serait pour quelque chose dans son honneur et son déshonneur ; suppositions manifestement absurdes. Une personne est une chose indivisible ; elle est ce que Leibnitz appelle une *monade*.

Mon identité personnelle suppose donc l'existence continue de ce *quelque chose* d'indivisible que j'appelle *moi*. Quoi que ce soit, c'est quelque chose qui pense, qui délibère, qui se résout, qui agit, qui sent. Je ne suis pas mes pensées, mes actions, mes sensations, je suis ce qui pense, ce qui agit, ce qui sent : mes pensées, mes actions, mes sensations, changent à chaque moment ; leur existence est successive et non continue ; tandis que le *moi*, à qui elles appartiennent, reste permanent, et conserve le même rapport avec toutes les pensées, toutes les actions toutes les sensations successives, que j'appelle *miennes*.

Telle est l'idée que je me forme de mon identité personnelle. Mais cette idée n'est-elle point une chimère ? Comment savez-vous, dira-t-on, et sur quelle preuve croyez-vous qu'il existe un *moi* tel que vous l'avez décrit, un *moi* permanent qui peut réclamer la propriété exclusive de toutes les pensées, de toutes les actions, de toutes les sensations que vous appelez *vôtres* ?

A cela je réponds, que ma mémoire me l'atteste. Je me souviens distinctement d'avoir fait tel voyage il y a vingt ans ; je me souviens des lieux que j'ai vus, des personnes avec qui j'ai conversé ; ma mémoire ne m'assure pas seulement que ce voyage a été fait, elle m'assure qu'il a été fait par moi qui m'en souviens aujourd'hui. Si j'ai voyagé à cette époque, nécessairement j'existais, et nécessairement encore j'ai continué d'exister jusqu'à présent. S'il n'est pas vrai que la personne que j'appelle *moi*, soit celle qui a fait ce voyage, ma mémoire est une faculté trompeuse ; elle m'atteste distinctement et positivement ce qui est faux. Mais il n'est personne qui n'en croie sa mémoire quand elle est distincte, et qui ne soit convaincu par elle qu'il existait dans tous les temps qu'elle lui rappelle.

Quoique le témoignage de la mémoire soit la preuve la plus forte de notre identité, nous pouvons connaître autrement que par elle beaucoup de choses qui nous sont arrivées, et dont nous ne nous souvenons aucunement : chacun sait qui l'a enfanté, quoique personne n'ait là-dessus le témoignage de sa mémoire.

Il serait puéril de remarquer que ce n'est point la mémoire qui constitue l'identité si de grands philosophes n'avaient rendu cette observation nécessaire. Je ne suis pas la personne qui a fait telle chose parce que je m'en souviens : ce souvenir me fait connaître avec certitude que je l'ai faite ; mais je pourrais l'avoir faite, et ne m'en souvenir point : ce rapport à moi, que j'exprime en disant que c'est *moi* qui l'ai faite, serait le même quand je ne m'en souviendrais pas. Dire qu'on ne l'a faite que parce qu'on a le souvenir, ou comme on dit, la conscience de l'avoir faite, c'est dire, en d'autres termes, que la création du monde n'a eu lieu que parce que nous sommes persuadés qu'il a été créé.

Quand il s'agit de juger de l'identité de personnes autres que nous-mêmes, nous nous appuyons sur d'autres motifs, et nous nous déterminons par des circonstances qui produisent quelquefois la certitude absolue, et quelquefois laissent place au doute. L'identité des personnes a souvent été la matière de procès difficiles devant les tribunaux ; mais qui que ce soit n'a jamais douté de sa propre identité durant l'espace de temps embrassé par sa mémoire.

L'identité personnelle est une identité parfaite, qui n'admet point de degrés quand elle est réelle; il est impossible d'être en partie la même personne, et en partie une personne différente, parce que une personne est une *monade* indivisible. Quoique la preuve de l'identité dans les autres admette tous les degrés, depuis l'évidence jusqu'au moindre degré de probabilité, la même personne est toujours entièrement la même et ne saurait l'être seulement en partie et jusqu'à un certain point.

C'est pour cela que j'ai considéré d'abord l'identité personnelle ; elle est pour nous l'identité parfaite, et la mesure naturelle des identités moins parfaites.

Il est probable que la notion même de l'identité résulte de cette conviction, que nous avons dès l'enfance, de la continuité de notre existence identique. Les opérations de notre esprit sont successives, et n'ont point d'existence continue, mais l'être pensant est permanent, et nous sommes invinciblement persuadés qu'il reste le même, sous la variété de ses pensées et de ses actes.

Les mêmes motifs qui déterminent nos jugements sur l'identité des personnes autres que nous, les déterminent aussi sur l'identité des objets sensibles.

Quand il y a similitude, nous présumons l'identité, à moins qu'elle ne soit démentie par quelque circonstance.

Par exemple, quelque semblables que soient deux objets, nous les distinguons, si nous les apercevons en même temps; mais s'ils se présentent successivement, nous sommes diposés à les prendre pour le même objet, uniquement parce qu'ils sont semblables.

Que ce préjugé nous soit naturel, ou qu'il ait une cause, il se manifeste de très-bonne heure dans les enfants, et à mesure que nous avançons dans la vie, l'expérience vient le fortifier; car nous rencontrons bien rarement deux individus de la même espèce qui ne diffèrent pas sensiblement.

C'est sur la foi de la similitude qu'un homme accuse un voleur, qu'il trouve en possession de son cheval ou de sa montre; l'horloger qui jure qu'il a vendu *cette* montre à *cette* personne, n'allègue que la similitude. Les témoignages sur l'identité d'un individu n'ont pas, en général, un autre fondement.

Ainsi la conviction, que nous avons de notre identité, n'est point de la même nature que celle que nous pouvons acquérir de l'identité des autres et de l'identité des objets sensibles. La première repose sur la mémoire, et ne laisse point de prise au doute; la seconde n'est fondée que sur la similitude et sur d'autres circonstances, qui toutes ensemble, sont souvent trop peu décisives pour produire une certitude complète.

On peut observer encore que l'identité des objets sensibles n'est jamais parfaite. Les corps étant composés de parties innombrables que mille causes peuvent diminuer ou accroître, sont dans une vicissitude continuelle; ils gagnent, ils perdent, ils changent sans cesse. Quand ces altérations sont graduelles, comme les langues manquent de termes pour représenter par un nouveau mot chaque nouvel état, on dit que le corps reste le même, et on lui laisse le même nom. Ainsi on loue un vieux régiment

de la bravoure qu'il a montrée dans une affaire qui date d'un siècle, quoique tous les hommes qui le composaient alors aient cessé d'exister; on dit que l'arbre, qui élève sa tête dans la forêt, est le même qu'on a pris dans la pépinière; un vaisseau dont les ancres, les cordages, les mats, les voiles et la charpente, ont été successivement renouvelés, passe pour le même, tant qu'il garde le même nom.

L'identité des corps naturels ou artificiels n'est donc qu'une identité nominale; elle admet tous les changements pourvu qu'ils soient graduels, quelquefois même un renouvellement total; les changements, que nous regardons comme compatibles avec cette identité, ne diffèrent pas en nature, mais seulement en nombre et en dégré de ceux qui les détruisent; elle n'a point de nature déterminée, et toutes les questions auxquelles elle a donné lieu ne sont, en général, que des questions de mots. Mais l'identité, appliquée aux personnes, n'a rien d'équivoque; elle n'admet pas le plns ou le moins; la notion en est fixe et précise; elle est le fondement de tout droit, de toute obligation, de toute responsabilité.

CHAPITRE V.

ORIGINE DE NOS IDÉES, ET PARTICULIÈREMENT DE CELLE DE LA DURÉE, SELON LOCKE.

Locke s'est proposé de rechercher « comment l'ame « vient à recevoir des idées; par quel moyen elle en ac« quiert cette prodigieuse quantité que l'imagination de « l'homme, toujours agissante, lui présente avec une va« riété presque infinie; d'où elle puise tous ces matériaux,

« qui sont comme le fonds de tous ces raisonnements, et « de toutes ses connaissances[1]? » L'entreprise était digne d'un philosophe tel que Locke; personne n'était plus capable d'y réussir, et personne aussi ne pouvait la former avec un amour plus sincère de la vérité; toutefois ses efforts auraient été plus heureux, s'il ne s'était hâté d'élever un système; sans cette prudence patiente qui est si nécessaire quand on veut réduire les faits en notions générales.

Voici, en peu de mots, le résumé de toute la doctrine de Locke à ce sujet. Nos idées ou notions sont de deux sortes, simples, ou complexes. Les idées simples sont l'ouvrage de la nature; l'entendement est purement passif quand il les reçoit; elles lui sont suggérées par deux facultés, qui sont la sensation et la réflexion, et elles deviennent les matériaux de toute notre connaissance. Les idées complexes sont formées par l'entendement lui-même, qui, ayant acquis des idées simples par la sensation et la réflexion, les rappelle, les compare, les combine d'une infinité de manières, et compose ainsi de nouvelles idées. Il n'est pas au pouvoir de l'esprit le plus élevé, de l'intelligence la plus étendue, quelles que soient la subtilité et la variété de leurs opérations, d'inventer une seule idée simple qui ne sorte pas de l'une ou de l'autre des deux sources que nous avons dites. Comme notre action sur les corps se borne à les diviser et à les recomposer sous des formes nouvelles, mais qu'il n'est pas en notre pouvoir de produire ni d'anéantir une seule particule de matière; de même toute l'énergie de l'entendement se borne à composer, comparer et abstraire les idées simples que la nature nous donne, sans pouvoir en créer une seule. Toutes nos idées simples résultent de l'action des objets extérieurs

[1] Locke, *Essai* liv. II, chap. 1, § 2.

sur nos sens, et de l'application de la réflexion aux opérations de notre esprit.

Berkeley et Hume ont adopté cette explication de l'origine de nos idées; mais elle a été combattue par d'autres philosophes non moins célèbres, et pleins de la même estime pour l'*Essai sur l'entendement humain*.

Le docteur Hutcheson de Glascow a soutenu dans ses *Recherches sur l'origine de nos idées de la Beauté et de la Vertu*, que ce sont des idées simples et primitives, et qu'elles sont le produit de facultés également primitives, qu'il appelle *sens de la beauté* et *sens moral*.

Le docteur Price, dans sa *Revue des principales questions et des principales difficultés de la morale*, a observé avec beaucoup de justesse que si l'on prend les mots *sensation* et *réflexion* dans le sens que Locke y attache au commencement de son livre, il est impossible d'en dériver quelques-unes de nos idées les plus importantes, et qu'il y a beaucoup de notions simples qui sont le produit incontestable du seul entendement, c'est-à-dire, de notre faculté de juger et de raisonner.

Locke dit, que « par *réflexion*, il entend la connais« sance que l'ame prend de ses différentes opérations et « de la manière dont elles s'exécutent [1]. » Dans ce sens, la réflexion n'est autre chose que la conscience, qui nous apprend en effet tout ce que nous savons des opérations de notre ame; aussi Locke répète-t-il souvent que les opérations de notre esprit sont les seuls objets de la réflexion.

Quand on limite la réflexion de cette manière, et qu'on soutient en même temps que toutes nos idées sont des idées de sensation ou de réflexion, on soutient que nous ne concevons jamais que des objets sensibles ou des opéra-

[1] Liv. II, chap. 1, § 4.

tions de notre esprit, ce qui est fort éloigné de la vérité.

Mais le mot *réflexion* se preud ordinairement dans un sens beaucoup plus étendu, et il y a plusieurs de nos facultés intellectuelles auxquelles il s'applique avec plus de justesse qu'à la conscience. Nous *réfléchissons*, quand nous rappelons le passé dans notre mémoire, et que nous le considérons avec attention; nous *réfléchissons* quand nous définissons, quand uous distinguons, quand nous jugeons, quand nous raisonnons, soit à l'égard des objets sensibles, soit à l'égard des objets intellectuels.

Si on prend la *réflexion* en ce sens, qui est le sens propre, puisqu'il est le plus généralement reçu, on peut dire qu'elle est la source unique de tout ce que nous avons de notions exactes et distinctes. Car quoique nos premières notions des objets sensibles nous soient données par les sens, et nos premières notions des opérations de l'esprit par la conscience, ces premières notions ne sont ni simples, ni claires : les sens et la conscience passent continuellement d'un objet à un autre; leur action est fugitive et instantanée : pour que nous concevions distinctement les choses qu'elles nous montrent, il faut que la mémoire les rappelle, que l'attention les examine et que le jugement les compare.

La réflexion n'est pas une faculté proprement dite; elle est l'action simultanée de l'attention et de plusieurs facultés, telles que la mémoire, la faculté de distinguer, de comparer, de juger. Nous ne devons pas seulement à ces facultés un grand nombre de nos idées simples, nous leur devons encore toutes nos idées exactes et précises, les seules qui soient les matériaux du raisonnement. Parmi ces idées, il en est beaucoup qui ne sont ni des notions d'objets sensibles, ni des notions de nos opérations intellectuelles et qui, par conséquent, ne peuvent être appelées *idées de sensation ou de réflexion*, selon la définition

de Locke ; mais on peut les appeler *idées de réflexion*, si l'on donne à ce mot le sens plus étendu que l'usage autorise.

Le plus souvent Locke renferme la réflexion dans les limites de sa définition, mais quelquefois il retombe sans s'en apercevoir dans l'acception que le langage commun donne à ce mot, et cette confusion répand quelque obscurité sur sa théorie de l'origine des idées.

Ces observations générales devaient précéder celles que nous allons faire, sur la manière dont Locke explique l'origine de l'idée de durée.

« La réflexion que nous faisons, dit-il, sur cette suite « de différentes idées qui paraissent l'une après l'autre « dans notre esprit, est ce qui donne l'idée de la succes- « sion ; et nous appelons *durée* la distance qui est entre « deux parties quelconques de cette succession [1]. »

Locke semble donc supposer que l'idée de succession est antérieure à celle de la durée, soit dans le temps, soit dans l'ordre de la nature ; mais cela est impossible, car la succession présuppose la durée, comme le remarque très-bien le docteur Price, et ne peut en aucune manière la précéder. Il aurait été beaucoup plus juste de dériver l'idée de succession de celle de durée, que l'idée de durée de celle de succession.

Mais comment obtenons-nous l'idée de succession ? « C'est, dit Locke, en réfléchissant sur cette suite de diffé- « rentes idées, qui paraissent l'une après l'autre dans notre « esprit. »

Réfléchir sur une suite d'idées, n'est rien de plus que s'en souvenir et considérer avec attention ce que la mémoire nous en rappelle ; car si nous n'en avions pas le souvenir, nous ne pourrions y penser. La réflexion dont

[1] *Essai*, liv. II, chap. XIV, § 3.

parle Locke, renferme donc la mémoire, sans laquelle on ne réfléchit point sur le passé, et sans laquelle, par conséquent, on n'acquiert point l'idée de succession.

Remarquons ici, qu'à proprement parler et dans la rigueur du langage philosophique, aucune espèce de succession ne peut nous être manifestée ni par les sens, ni par la conscience. En effet, le témoignage de ces facultés se borne à l'instant présent, et il n'y a point de succession dans un instant. Les sens seuls n'observeraient pas le mouvement des corps qui est un changement successif de lieu, s'ils n'étaient aidés de la mémoire.

Cette observation semble contredire le sens commun et le langage ordinaire, dans lequel on dit qu'on *voit* les corps se mouvoir, et que le mouvement est une qualité *sensible*. Mais cette contradiction entre la philosophie et l'opinion commune n'est qu'apparente. Elle vient uniquement de ce que les philosophes et le vulgaire, définissant le *présent* d'une manière différente, posent d'une manière également différente la limite qui sépare les sens de la mémoire.

Les philosophes appellent *présent* le point indivisible du temps qui sépare le passé du futur. Mais il convient mieux aux habitudes et aux affaires de la vie de donner ce nom à une portion plus ou moins étendue du temps. C'est dans ce sens que nous disons *l'heure présente, l'année présente, le siècle présent*, quoique un seul point de ces périodes soit le présent dans la rigueur philosophique.

Les grammairiens observent que le temps présent des verbes n'est point borné à un instant indivisible; qu'il est assez étendu pour avoir un commencement, un milieu, une fin; et que dans les langues riches et exactes, ces différentes parties du présent sont exprimées par des formes différentes.

Les mêmes besoins et les mêmes circonstances des relations sociales qui ont fait donner au présent une durée indéterminée ont fait reculer dans la même proportion les limites apparentes des sens. Ainsi l'on peut dire : *j'ai vu ce matin telle personne*, et il serait ridicule de reprendre cette façon de s'exprimer, car elle est autorisée par l'usage, et elle présente une idée très-distincte. Cependant, à parler rigoureusement, les sens ne témoignent que ce que nous voyons, et non point ce que nous avons vu. Par une fiction convenue j'attribue donc au témoignage des sens, ce qui relève du témoignage de la mémoire.

Rien n'exige dans les affaires de la vie une démarcation très-exacte entre la sphère des sens et celle de la mémoire, et voilà pourquoi, au lieu de borner la première à l'instant indivisible de la durée qui est le véritable présent, nous l'étendons à une portion plus large, à laquelle nous conservons le même nom, et qui a un commencement, un milieu et une fin.

On s'exprime donc avec une parfaite propriété dans la langue commune, quand on dit qu'on voit un corps se mouvoir et que le mouvement des corps est perçu par les sens; mais le philosophe qui distingue les véritables fonctions des sens de ce qui appartient à la mémoire, observe que nous ne voyons pas plus le passé que nous ne nous souvenons du présent, et il conclut de là, que sans la mémoire nous ne discernerions ni mouvement ni succession quelconque. Nous voyons, en effet, le lieu présent d'un corps; et nous nous souvenons du progrès par lequel il y est arrivé ; l'idée du mouvement est composée de ce double témoignage de nos yeux et de notre mémoire.

Voyons maintenant comment, de l'idée de la succession, Locke fait naître l'idée de la durée.

« La distance, dit-il, qui est entre quelque partie de la « succession de nos idées, ou entre les apparences de deux « idées qui se présentent à notre esprit, est ce que nous « appelons *durée* [1]. »

Pour mieux comprendre ceci, appelons la distance d'une idée à la première qui lui succède, un élément de la durée, à la seconde, deux éléments, et ainsi de suite. Si dix de ces éléments composent une durée, un seul est aussi une durée; autrement la durée serait constituée de parties qui n'auraient point de durée, ce qui est impossible.

Car, supposez une succession d'autant d'idées qu'il vous plaira; s'il n'y a point de durée en elles, et s'il n'y a non plus aucun intervalle de durée entre elles, il est évident qu'il n'y aura aucun intervalle de durée entre la première et la dernière, quelque grand qu'en puisse être le nombre. Il suit de-là que chaque élément de la durée a nécessairement de la durée, comme chaque élément de l'étendue est nécessairement étendu. Rien au monde n'est plus évidemment prouvé.

Mais remarquez qu'il n'y a point de succession d'idées dans ces éléments, puisqu'ils sont les intervalles qui séparent les idées successives; et cependant ces éléments ont de la durée; il s'ensuit donc manifestement que l'idée de la durée est indépendante de l'idée de la succession.

Nous pouvons mesurer la durée par la succession de nos idées, comme nous mesurons l'étendue par pieds et par pouces; mais à l'égard de la durée, comme à l'égard de l'étendue, la notion de la chose mesurée précède nécessairement la mesure.

1 *Ibid.*

Locke a tiré de sa théorie plusieurs conséquences qui peuvent nous aider à l'apprécier : « S'il était possible, « dit-il, qu'un homme éveillé n'eût qu'une seule idée dans « l'esprit, sans qu'il arrivât aucun changement à cette « idée, et sans qu'aucune autre vînt se joindre à elle, la du- « rée serait nulle pour lui, et il n'y aurait aucune dis- « tance du premier moment au dernier [1]. »

Dire qu'une seule idée paraît n'avoir pas de durée, et que la répétition de cette idée, qui n'en a point, semble en avoir, me paraît aussi absurde que de prétendre qu'on peut former un total en additionnant des zéros.

Locke conclut encore de sa théorie, que la même période de temps paraît plus longue lorsque la succession des idées est rapide, et plus courte lorsqu'elle est lente [2].

Il n'y a pas de doute que les mêmes intervalles de durée ne nous paraissent plus ou moins longs selon les circonstances. Le temps se traîne pour celui qui souffre, ou qui attend impatiemment l'accomplissement de ses espérances; il vole pour celui qui jouit des charmes d'une conversation animée, ou dont les sens et l'imagination parcourent un grand nombre d'objets agréables.

Selon la théorie de Locke, la succession des idées devrait être rapide dans le premier cas, et lente dans le second. Mais il me semble que c'est précisément le contraire qui a lieu. Dans la douleur et dans l'attente, nous ne sommes occupés que d'une seule idée; la pensée ne saurait s'en distraire, et plus cette contention d'esprit est forte, plus le temps nous semble long; mais quand une musique délicieuse charme notre oreille, qu'une conversation vive, semée de saillies brillantes nous captive, la

[1] Liv. II, chap. xiv, § 4.
[2] *Ibid.*

succession de nos idées est très-rapide, et néanmoins le temps nous paraît très-court.

J'ai entendu dire à un officier distingué, homme de sens et bon observateur, qu'au fort d'une bataille, le temps s'écoulait avec une singulière rapidité; on ne saurait pourtant supposer que la succession des idées soit alors plus lente qu'à l'ordinaire.

Si, comme Locke le pense, les idées ne duraient point, et si la durée pour nous résultait uniquement de leur succession dans notre esprit, cette succession devrait nous paraître toujours uniforme; car elle ne pourrait plus être ni lente, ni rapide, ni accélérée, ni retardée. Or, il n'est personne qui ne sache et qui ne sente, que tantôt ses pensées se succèdent avec lenteur, tantôt avec vitesse et rapidité.

Il n'y a point d'idées plus incontestablement simples et primitives que celles de l'espace et du temps. Il est essentiel au temps et à l'espace d'être composés de parties; mais chacune de ces parties est semblable au tout, et de la même nature. Comme l'espace a trois dimensions, ses parties peuvent différer et en figure et en grandeur; mais le temps n'ayant qu'une seule dimension, ses parties ne peuvent différer qu'en grandeur; et, comme il est un des objets les plus simples de la pensée, la conception que nous en avons ne peut être qu'un fait primitif de notre constitution, et le produit d'une faculté originelle de l'entendement.

Le sens de la vue nous révèle deux dimensions de l'étendue; le sens du toucher nous en fait connaître trois; et la contemplation des étendues finies conduit la raison à la conception d'un espace infini qui les contient. De même la mémoire nous révèle les intervalles finis de la durée et la contemplation de ces durées finies suggère à

la raison la conception d'une durée éternelle, qui contient tout ce qui a un commencement et une fin. Il y a bien de l'apparence que nos conceptions de l'espace et du temps sont partielles et incomplètes; et de-là vient sans doute que nous nous égarons si facilement et nous éblouissons si vite, quand nous voulons approfondir leur nature.

Les plus petites parties du temps et de l'espace n'étonnent pas moins notre esprit que leur totalité infinie. Nous sommes obligés d'admettre que l'un et l'autre sont divisibles à l'infini; et cependant il y a des limites au-delà desquelles nos facultés ne peuvent plus poursuivre la division.

L'expérience peut déterminer quel est le plus petit intervalle de durée que l'oreille puisse apprécier, et quel est le plus petit angle sous lequel l'œil puisse saisir un objet. Cet angle et cet intervalle varient probablement selon les personnes; mais à coup sûr il est une limite que nul ne peut franchir. Or, les portions de la durée et de l'étendue où nos facultés s'arrêtent sont encore divisibles, et divisibles en des milliers de parties, pour des facultés plus parfaites.

Je crois que dans la jeunesse, une bonne vue peut apercevoir un objet sous un angle d'une demi-minute de degré; et peut-être existe-t-il des vues encore plus parfaites. Ce degré de perfection paraît déjà bien merveilleux, quand on songe combien doit être petite la partie de la rétine qui sous-tend un angle d'une demi-minute.

Admettons que la distance entre le centre de l'œil et la rétine soit de six ou sept dixièmes de pouce, la sous-tendante d'un angle d'une demi-minute, dans cette supposition, ou, ce qui revient au même, la largeur de l'image d'un objet vu sous cet angle, ne sera que d'un

dix millième de pouce. Telle est l'exactitude du pouvoir réfracteur de l'œil d'après ce calcul, qu'il faut de toute nécessité qu'un rayon parti d'un point de l'objet frappe si exactement le point de la rétine qu'il doit frapper, qu'il ne s'en écarte pas de la dix millième partie d'un pouce. Cela montre également que l'esprit peut discerner le mouvement d'un objet, dont l'image ne se déplace sur la rétine que d'un dix millième de pouce.

Quant aux intervalles de temps que notre esprit est capable de mesurer avec exactitude, on observe qu'un homme qui a suivi avec attention le mouvement d'une pendule à secondes, peut battre les secondes pendant une minute sans erreur notable. Mais en continuant pendant plusieurs minutes, l'exactitude n'est plus la même, et les erreurs deviennent énormes. J'en attribue la cause à la difficulté de fixer long-temps son attention aux moments de la durée qui s'écoule, sans rencontrer quelque objet qui la détourne.

Plusieurs expériences m'ont démontré qu'on peut battre les secondes pendant une minute sans erreur de plus d'une seconde sur les soixante, et je ne doute pas qu'une longue pratique ne produisît encore une plus grande exactitude. Il s'ensuit, ce me semble, que l'esprit humain est capable de discerner la soixantième partie d'une seconde.

CHAPITRE VI.

DE L'IDENTITÉ PERSONNELLE, SELON LOCKE.

Locke a traité de l'*identité* et de la *diversité* dans un long chapitre de son Essai [1]. Parmi beaucoup d'observations justes et ingénieuses qu'il a faites sur ce sujet, il s'en trouve quelques-unes qu'il est difficile d'admettre. Je n'examinerai ici que sa définition de l'identité personnelle. Elle a été censurée par Butler, dans un Essai particulier à la suite de son *Analogie*, et l'opinion de ce savant évêque est tout-à-fait conforme à la mienne.

L'identité, comme nous l'avons dit précédemment, suppose l'existence continue de l'être dont on l'affirme. Les choses qui ont une existence continue sont donc les seules qui soient susceptibles d'identité. Un être est le même aussi long-temps qu'il continue d'exister; deux êtres dont l'existence commence ou se termine dans des temps différents, sont nécessairement distincts. Ce sont là des vérités reconnues par Locke.

Il remarque avec raison que pour savoir en quoi consiste l'identité personnelle, il faut voir ce qu'emporte le mot de *personne ;* et il définit la *personne* un être intelligent, capable de raison et de conscience, la conscience étant selon lui inséparable de la pensée.

Il suit de cette définition qu'aussi long-temps qu'un être intelligent continue d'exister et d'être intelligent, il reste la même personne; car prétendre que l'être intelligent constitue la personne, et que cependant la per-

[1] *Essai*, liv. II, chap. XXVII.

sonne pourrait périr l'être intelligent continuant d'exister, ou la personne continuer d'exister l'être intelligent périssant, ce serait, à mon gré, une contradiction grossière.

Il semblerait que la nature de l'identité personnelle dût naturellement suivre de cette définition, et que la seule difficulté qui pût demeurer fût celle de déterminer l'origine de cette notion et de la conviction qui l'accompagne.

Cependant Locke nous dit « que la conscience est ce en « quoi consiste l'identité personnelle, ou ce qui fait qu'un « être raisonnable est toujours le même; et qu'aussi loin « que cette conscience peut s'étendre sur les actions ou « les pensées déjà passées, aussi loin s'étend l'identité de « cette personne; en sorte que ce qui a la conscience des « actions présentes et passées, est la personne identique à « laquelle elles appartiennent [1]. »

Cette doctrine entraîne quelques conséquences fort étranges qui n'ont point échappé à l'auteur. Et d'abord si la même conscience pouvait être transférée d'un être intelligent à un autre (et selon Locke on ne saurait démontrer que cela soit impossible), il arriverait que deux, vingt, cent êtres intelligents ne formeraient qu'une seule et même personne. De même si l'être intelligent vient à perdre la conscience de ses actions, ce qui est assurément très-possible, il cesse d'être la personne qui les a faites, et il se divise en autant de personnes différentes qu'il lui est arrivé de fois de perdre la conscience du passé.

Une autre conséquence non moins nécessaire que Locke n'a probablement point aperçue, c'est qu'un homme peut

[1] Locke, liv. II, chap. XXVII, § 9 et 10.

être et en même temps ne pas être la personne qui a fait telle action particulière.

Un militaire a reçu le fouet au collége pour avoir dévalisé un verger; il a pris un drapeau à l'ennemi dans sa première campagne; plus tard il est devenu général. Lorsqu'il a pris le drapeau, il se souvenait de l'aventure du collége; lorsqu'il est devenu général, il se souvenait d'avoir pris le drapeau, mais il ne se souvenait plus d'avoir reçu le fouet à l'école.

Dans les principes de Locke, celui qui a été fouetté à l'école est le même qui a pris le drapeau; et celui qui a pris le drapeau est le même que celui qui est devenu général. Il s'ensuit rigoureusement que le général est le même que l'enfant puni au collége. Mais la conscience du général ne remontant point jusqu'aux coups de fouet qu'il a reçus, il suit de la doctrine de Locke que l'enfant et lui ne sauraient être la même personne. Donc le général est, et en même temps n'est pas la personne qui a reçu le fouet à l'école.

Mais laissons là les conséquences à ceux qui ont le loisir de les suivre, et considérons la doctrine en elle-même.

1° Nous remarquerons en premier lieu que c'est à la conscience que Locke attribue la conviction que nous avons d'avoir agi en d'autres temps, comme si nous pouvions avoir actuellement la conscience de ce que nous avons fait il y a vingt ans. Rien ne serait plus inintelligible s'il ne fallait entendre par la conscience la mémoire, qui est la seule de nos facultés par laquelle nos actions passées nous soient immédiatement connues.

On dit quelquefois dans le langage ordinaire qu'on a la conscience d'avoir fait telle chose : cela signifie seulement qu'on en a le souvenir distinct. Il n'est pas toujours nécessaire de déterminer avec précision les limites

respectives de nos facultés, et le plus souvent il n'y a nul inconvénient à les confondre. Nous avons vu qu'on prend quelquefois la mémoire pour les sens; on la prend aussi pour la conscience, et un souvenir distinct est appelé tantôt *sensation*, tantôt *conscience*, sans qu'il en résulte aucune confusion.

Mais l'exactitude philosophique ne souffre point ces licences; car elles tendent à confondre les différentes facultés de l'esprit, et à prêter à l'une ce qui appartient réellement à l'autre. Si l'on peut avoir la conscience des actions qu'on a faites il y a vingt minutes ou vingt ans, la mémoire est inutile, et cette faculté n'existe pas. Ce qui distingue la conscience de la mémoire, c'est que la conscience est la connaissance immédiate du présent, et la mémoire la connaissance immédiate du passé.

Ramenée à son expression propre la définition de Locke, signifie donc que l'identité personnelle consiste dans un souvenir distinct; car, même dans la pensée du vulgaire, dire qu'on a la conscience d'une action passée, c'est dire qu'on se souvient distinctement de l'avoir faite.

2° Non-seulement la conscience est confondue avec la mémoire dans la doctrine de Locke, mais, ce qui est plus étrange, s'il est possible, l'identité personnelle est confondue avec la preuve que chacun de nous a de la sienne.

Il est très-vrai que le souvenir d'avoir fait une chose est la seule preuve qui m'assure que je suis la même personne qui l'a faite; et c'est peut-être tout ce que Locke a voulu dire. Mais énoncer formellement que le souvenir d'avoir fait cette chose, est ce qui me rend la même personne qui l'a faite, c'est, à mon gré, une absurdité si grossière, qu'il suffit de comprendre la proposition

pour la rejeter. C'est en effet investir la mémoire ou, comme dit Locke, la conscience, du pouvoir magique de créer son propre objet, quoiqu'il soit de toute nécessité que cet objet ait existé avant la faculté même à laquelle on attribue sa production.

La conscience est le témoignage d'une faculté; la mémoire est le témoignage d'une autre faculté : dire que le témoignage enfante la chose témoignée, est une absurdité palpable, et où Locke n'est tombé qu'en confondant deux choses que tout le monde distingue, la chose témoignée et le témoignage.

Quand le propriétaire d'un cheval volé le reconnaît et le réclame, la seule preuve qu'il ait, et qu'un témoin ou un juge puisse avoir, que c'est bien le même cheval qu'il possédait, c'est la similitude. Ne serait-il pas ridicule d'en conclure que l'identité du cheval ne consiste que dans cette similitude? Il ne l'est pas moins de faire consister mon identité dans la mémoire, parce que le souvenir d'avoir fait telle action, est la seule preuve que j'aie que je suis la personne qui l'ai faite.

3° N'est-il pas étrange que ce qui constitue notre identité soit une chose qui change continuellement, et ne reste pas la même, deux minutes de suite?

La conscience, la mémoire, toutes les opérations de notre esprit s'écoulent comme les eaux d'un fleuve, ou comme le temps lui-même. La conscience que j'ai en ce moment n'est pas plus la conscience que j'avais tout-à-l'heure, que le moment présent n'est l'un des moments passés. Si l'identité ne peut être affirmée que des choses qui ont une existence continue, elle ne peut être affirmée d'une chose aussi fugitive que la conscience, ou que la pensée en général; si elle résidait en effet dans la conscience, il s'ensuivrait que nous ne serions pas la même

personne deux minutes de suite; et comme nos actions ne pourraient nous être imputées, il n'y aurait à l'égard de l'espèce humaine, ni droit, ni obligation, ni responsabilité, ni justice des peines et des récompenses.

Mais bien que cette conséquence me paraisse sortir nécessairement de la doctrine de Locke sur l'identité, et qu'elle lui ait même valu le suffrage de quelques personnes, je suis loin de lui en imputer la pensée. Il était trop homme de bien pour produire dans le monde une doctrine qui aurait eu à ses yeux de pareilles conséquences.

4° Locke s'est servi en parlant de l'identité personnelle, de beaucoup d'expressions qui sont tout-à-fait dépourvues de sens; s'il n'a pas souvent confondu l'identité personnelle avec la sorte d'identité qu'on attribue dans le langage ordinaire aux individus de la même espèce.

Quand on dit, par exemple, que la peine et le plaisir, la conscience et la mémoire, sont *les mêmes* dans tous les hommes, on veut seulement dire qu'elles sont *semblables* ou de la même espèce; car la douleur d'un individu n'est pas plus la douleur d'un autre, qu'il n'est lui-même cet autre individu; et, dans ce même individu, la douleur qu'il a éprouvée hier, n'est pas plus la douleur qu'il éprouve aujourd'hui, que hier n'est aujourd'hui. On peut en dire autant de toute passion, de toute opération de l'esprit. Des passions, des opérations de même espèce peuvent se produire dans des individus différents, ou dans le même individu à des époques différentes; mais non *la même* passion, *la même* opération, dans le sens où nous disons que nous sommes aujourd'hui *la même* personne que nous étions hier.

Quand donc Locke parle « *d'une conscience continuée* « *dans différentes substances qui se succèdent l'une à* « *l'autre; d'un être intelligent qui répète une action avec*

« la même conscience qu'il en a eue premièrement; enfin *« d'une même conscience qui s'étend aux actions passées « et futures,»* ces expressions sont inintelligibles, à moins que par la *même conscience*, il n'ait entendu une *conscience semblable* ou *de même espèce.*

En adoptant cette interprétation de la doctrine de Locke, il s'ensuivrait, que comme notre conscience n'est pas la même, mais seulement de la même espèce, dans les différents moments de notre existence, nous ne sommes pas non plus la même personne deux minutes de suite, mais bien une succession de personnes de la même espèce.

Ce qui a deux commencements d'existence, dit Locke, n'est point une même chose. Mais notre conscience *cesse* d'exister dans le sommeil profond, et par conséquent *commence* d'exister au réveil. Notre identité s'évanouit donc toutes les fois que nous nous endormons profondément, et en général, toutes les fois que nous cessons de penser, ne fût-ce qu'une minute.

CHAPITRE VII.

THÉORIES SUR LA MÉMOIRE.

La théorie commune des idées, ou en d'autres termes, la théorie qui introduit dans l'esprit ou dans le cerveau des images de tous les objets de la pensée, n'a pas seulement servi à expliquer la perception des choses extérieures; on en a tiré aussi une explication de la mémoire et de l'imagination.

Voici dans quels termes les opinions des Péripatéticiens

sont exprimées par Alexandre d'Aphrodisias, l'un des premiers commentateurs grecs d'Aristote : « Nous expli- « quons, comme il suit, la mémoire et l'imagination. « Nous admettons qu'à la suite des opérations des sens, il « existe dans le *sensorium* une impression, et pour ainsi « dire, une peinture qui résulte du mouvement excité en « nous par l'objet extérieur, et qui demeure et se con- « serve après que l'objet extérieur a disparu; cette im- « pression est comme une image de l'objet, laquelle res- « tant dans le *sensorium*, est cause que nous avons de la « mémoire; et c'est ce que nous appelons proprement « *fantaisie* ou *imagination* [1]. »

Le passage suivant d'Alcinoüs prouve que la théorie des premiers Platoniciens ne différait point de celles des Péripatéticiens. « Lorsque la forme ou le type des « choses, dit Alcinoüs, a été gravé dans l'esprit par les « sens, et imprimé de manière à n'être point effacé par « le temps, la conservation de cette forme s'appelle *mé- « moire* [2]. »

Par une conséquence de ce principe, Aristote attribue le peu de durée de la mémoire dans les enfants à l'humidité et à la mollesse de leur cerveau qui ne retient point les impressions reçues; et le défaut de mémoire dans les vieillards, à la dureté et à la rigidité de cet organe, qui sont un obstacle aux impressions durables.

Cette ancienne théorie de la mémoire est défectueuse sous deux rapports. Premièrement, quand la cause qu'elle assigne à la mémoire existerait réellement, elle n'expliquerait point les phénomènes; deuxièmement, il n'est ni certain, ni probable que cette cause existe.

Nous avons lieu de croire que dans la perception il se

[1] Harris, *Hermès*. — [2] *Introduction à la doctrine de Platon*, ch. IV.

fait quelque impression sur le cerveau aussi bien que sur l'organe et sur les nerfs, parce que d'un côté, tous les nerfs y aboutissent, et que d'un autre côté, les maladies et les lésions du cerveau affectent nos facultés perceptives, lors même que les organes extérieurs et les nerfs sont dans leur état naturel. Mais nous ignorons complétement quelle est la nature de cette impression; tout ce que nous savons, c'est qu'elle ne saurait ressembler à l'objet perçu qui la cause, ni expliquer la sensation et la perception qui la suivent; nous l'avons prouvé dans le second Essai, et c'est un point sur lequel nous croyons qu'il est inutile de revenir.

Si cette impression est insuffisante pour expliquer la perception des objets présents, elle ne l'est pas moins pour expliquer le souvenir des objets passés.

Fût-il certain d'abord, que les impressions faites sur le cerveau dans la perception y restassent imprimées aussi long-temps que l'on conserve quelque souvenir de l'objet, tout ce que l'on pourrait en inférer, c'est que la nature aurait établi une liaison quelconque entre l'impression faite par l'objet et le souvenir de cet objet; mais nous ne saurions point du tout comment l'impression contribue à ce souvenir, parce qu'il nous est impossible de découvrir comment une pensée, de quelque espèce qu'elle soit, peut résulter d'une impression produite sur le cerveau ou sur toute autre partie du corps.

Dire avec Alcinoüs que l'impression est la mémoire même, c'est une grossière absurdité si l'on prend l'assertion au pied de la lettre; et si par là on veut seulement entendre qu'elle est la cause de la mémoire, il reste à montrer comment elle produit cet effet; autrement la mémoire reste aussi inexplicable qu'auparavant.

Si un philosophe après avoir annoncé qu'il va expli-

quer la détonnation de la poudre dans la décharge d'une arme à feu, déclarait avec assurance que le mouvement de la détente est la cause de ce phénomène, que nous aurait-il appris? On nous en apprend aussi peu sur la cause de la mémoire, quand on nous dit qu'elle résulte de certaines impressions sur le cerveau ; car en supposant que l'impression cérébrale fût aussi nécessaire à la mémoire que le mouvement de la détente à la détonnation d'une arme à feu, la manière dont le souvenir est produit n'en serait pas mieux connue. En admettant donc que la cause assignée à la mémoire par cette théorie fût réelle, cette cause n'expliquerait nullement le phénomène du souvenir.

Mais loin que l'existence de cette cause soit réelle, elle n'est pas même probable : en d'autres termes, il n'y a pas la moindre apparence que l'impression qui se communique au cerveau dans la perception, subsiste lorsque l'action de l'objet a cessé.

Quelle que soit en effet la nature de cette impression, elle résulte de celle que produit l'objet sur l'organe extérieur et sur le nerf. Il faut donc que les philosophes supposent, sans la moindre preuve, que l'impression sur le cerveau subsiste et persiste après que l'objet a cessé d'agir, et qu'avec son action a disparu l'impression sur l'organe et sur le nerf. Il faut, en d'autres termes, qu'ils prennent sur eux d'affirmer que l'effet continue quand la cause s'est évanouie. Le cerveau est-il donc plus propre à retenir une impression que l'organe et les nerfs? c'est assurément ce qu'on ne voit pas.

Mais accordons que l'impression cérébrale survive à sa cause, l'effet de cette impression doit durer aussi longtemps qu'elle dure elle-même; la sensation et la perception doivent donc être aussi durables qu'elle, et permanentes comme elle. Comment échapper à cette difficulté?

On ne le peut qu'au moyen d'une seconde supposition opposée à la première, et tout aussi dénuée de preuves, savoir, que l'effet cesse quoique la cause continue.

Mais si l'on accorde celle-ci, il faut incontinent en faire une troisième, et admettre que la même cause, qui a produit d'abord la sensation et la perception, produit plus tard la mémoire, opération essentiellement différente de la sensation et de la perception.

Ce n'est pas tout encore; on est obligé d'aller plus loin, et d'accorder que cette cause, toute permanente qu'elle est, ne produit son effet que de loin en loin, ou qu'elle ressemble à une inscription dont les caractères seraient tantôt lisibles, tantôt effacés; car le souvenir du passé disparaît et se réveille tour-à-tour, selon les circonstances. Et quand toutes ces suppositions ont été accumulées, il reste encore un grand nombre d'opérations de la mémoire qu'elles n'atteignent pas, puisqu'il est constant que nous nous souvenons d'une foule de choses, qui n'étant point des objets sensibles et n'ayant jamais été perçues par les sens, n'ont jamais pu produire aucune impression sur le cerveau, par l'intermédiaire des organes et des nerfs.

Ainsi, après avoir entassé supposition sur supposition, comme les géants entassèrent montagne sur montagne pour escalader le ciel, les philosophes restent impuissants, la mémoire demeure inexplicable; et nous ne savons pas mieux comment nous nous souvenons du passé, que nous ne savons de quelle manière nous avons conscience du présent.

Si les impressions produites sur le cerveau ne peuvent expliquer le phénomène de la mémoire, il ne s'ensuit pas que l'état de cet organe et sa constitution primitive soient sans influence sur cette faculté.

Bien qu'il n'y ait et qu'il ne puisse y avoir aucune res-

semblance entre un souvenir et un état quelconque du cerveau, la nature a cependant soumis la mémoire à certaines conditions cérébrales. Un grand nombre de faits bien constatés le démontrent.

L'observation parviendra peut-être à découvrir quel est l'état du cerveau le plus favorable à la mémoire, et à déterminer les moyens de conserver cet état et de le reproduire lorsque la maladie l'a altéré. La médecine compterait cette découverte au nombre de ses plus belles conquêtes. Mais fût-elle faite, on n'en comprendrait pas mieux comment tel état du cerveau est favorable à la mémoire, ni comment tel autre lui est funeste.

Nous savons à merveille que l'impression faite sur une de nos mains par la piqûre d'une épingle cause une vive douleur, en sait-on mieux comment cette cause produit cet effet? ici cependant la nature de l'impression est parfaitement connue, mais cette connaissance ne jette aucune lumière sur l'action de cette impression sur l'ame. De même, la connaissance parfaite de la condition cérébrale de la mémoire, ne nous apprendrait point en quoi cette condition physiologique sert la mémoire. Nous pourrions être constitués de manière à ce que la piqûre d'une épingle au lieu de produire en nous la douleur, y produisît le souvenir; et cette constitution ne serait pas plus inexplicable que la nôtre.

Le corps et l'ame agissent l'un sur l'autre, selon certaines lois établies par la nature; le philosophe tâche de découvrir ces lois à l'aide de l'observation et de l'expérience, mais quand il les a découvertes, il doit les regarder comme des faits, dont l'entendement humain poursuivrait vainement les causes.

Il est arrivé quelque fois à Locke et aux philosophes de son école de lier la mémoire aux impressions produites

sur le cerveau. Mais ils ne le font qu'en passant, et en général ils se sont exprimés à ce sujet avec beaucoup plus de circonspection que les philosophes anciens. Ils expliquent plutôt la mémoire, par la faculté qu'aurait notre esprit de retenir les idées acquises par la sensation et la réflexion.

« Ce qui se fait, dit Locke, en deux manières : la pre« mière, en conservant l'idée qui a été introduite dans l'es« prit pendant quelque temps, ce que j'appelle *contem« plation ;* l'autre voie est la puissance de rappeler et de « ranimer, pour ainsi dire, dans l'esprit ces idées qui, « après y avoir été imprimées, avaient disparu et avaient « été entièrement éloignées de sa vue ; et c'est ce qu'on ap« pelle la *mémoire*, qui est comme le réservoir de toutes « nos idées [1]. »

Pour mieux faire comprendre sa pensée, il ajoute aussitôt après l'observation suivante : « Mais comme nos idées ne « sont rien autre chose que des perceptions qui sont ac« tuellement dans l'esprit, lesquelles cessent d'être quel« que chose, dès qu'elles ne sont point actuellement aper« çues, dire qu'il y a des idées en réserve dans la mémoire, « n'emporte dans le fond autre chose, si ce n'est que « l'ame, en plusieurs rencontres, a la puissance de ré« veiller les perceptions qu'elles a déjà eues, avec un sen« timent qui, dans ce temps-là, la convainc qu'elle a eu « auparavant ces sortes de perceptions. Et c'est dans ce « sens qu'on peut dire que nos idées sont dans la mémoire, « quoiqu'à parler proprement, elles ne soient nulle part. « Tout ce qu'on peut dire là-dessus, c'est que l'ame a la « puissance de réveiller ces idées lorsqu'elle veut, et de se « les peindre, pour ainsi dire, de nouveau à elle même;

[1] *Essai*, liv. II, chap. x, § 1 et 2.

« ce que quelques-uns font plus aisément, et d'autres « avec plus de peine; quelques-uns plus vivement, et « d'autres d'une manière plus faible et plus obscure [1].

En répétant si souvent la locution *pour ainsi dire*, ou ses équivalents, Locke avertit qu'il fait un fréquent usage de la métaphore. Nous devons donc distinguer dans cette explication le style figuré du style philosophique. Le premier s'adresse à l'imagination et peint la mémoire; c'est un tableau qu'il faut placer à quelque distance, et dans un point de vue convenable. Le style philosophique ne s'adresse qu'à l'entendement; il faut l'examiner de près et avec l'œil sévère de la critique.

L'analogie entre la *mémoire* et un *réservoir*, entre *retenir* et se *souvenir*, se présente d'elle-même. Elle se retrouve dans toutes les langues, parce qu'il est naturel aux hommes d'exprimer les opérations de l'esprit par des images empruntées de la matière. Mais la philosophie déchire tous les voiles et contemple l'objet nu.

Quand Locke dit que la mémoire est un *réservoir* d'idées où nous les déposons à mesure que nous les acquérons et qui nous les rend quand la circonstance le demande, il parle en rhéteur populaire, et c'est ainsi qu'il faut l'entendre; car, lui-même nous avertit que les idées ne sont rien lorsqu'elles ne sont pas perçues. Si elles ne sont rien, elles ne sont nulle part, et par conséquent, il n'y a point de *réservoir* où on les serre et d'où on les tire.

Mais il parle en philosophe, et il faut l'entendre dans le sens littéral, quand il ajoute que « déposer nos idées « dans le réservoir de la mémoire signifie seulement, que « l'ame a, en plusieurs rencontres, la puissance de réveil-

[1] *Ibid.*, § 2.

« ler les perceptions, qu'elle a déjà eues, avec un senti-
« ment qui la convainc qu'elle a déjà eu ces percep-
« tions. »

Or, il me semble aussi difficile de *réveiller* des perceptions qui ne sont plus, que de les déposer dans un réservoir, ou de les en retirer. Ce qui n'est plus ne peut pas renaître le même; il peut naître seulement quelque chose qui lui ressemble; Locke lui-même reconnaît ailleurs qu'une chose ne peut avoir deux commencements d'existence, et que ce qui a deux commencements différents est nécessairement double. D'où il suit, que *la puissance de réveiller des idées* ou *des perceptions* qui ont cessé d'exister, n'est autre chose que la *puissance* de créer de nouvelles idées, ou de nouvelles perceptions semblables à celles qu'on a déjà eues.

Le *réveil* des perceptions passées est accompagné, selon Locke, d'un *sentiment qui convainc l'ame qu'elle les a eues précédemment*. Ce serait assurément là un *sentiment* trompeur, puisqu'elles ne peuvent avoir deux commencements d'existence et que nous ne saurions croire qu'elles en aient deux; tout ce que nous pouvons croire, c'est que nous avons eu précédemment des perceptions semblables. Mais soit que nous croyons qu'elles sont les mêmes, ou seulement qu'elles sont semblables à celles que nous avons eues, cette conviction suppose le souvenir antérieur des perceptions passées, autrement nous ne pourrions juger ni de la similitude, ni de l'identité.

A la figure du *réveil*, Locke en ajoute une autre: « L'ame, dit-il, a la puissance de réveiller ces idées et de « se *les peindre*, pour ainsi dire, de nouveau à elle-« même. » Quelque part que l'on fasse à la métaphore dans cette autre forme d'explication, il restera toujours que l'ame doit se souvenir de ce qu'elle se peint à elle-

même, comme le peintre a besoin d'un modèle placé devant ses yeux, ou dans son imagination, ou dans sa mémoire. L'explication présuppose donc toujours la mémoire.

Ces remarques ne tendent qu'à faire voir que la théorie de Locke répand plus d'obscurité que de lumière sur la mémoire, et qu'elle est loin d'expliquer comment cette faculté nous donne la connaissance certaine du passé.

Chacun sait ce que c'est que la mémoire, et s'en forme une notion distincte; est-il facile de la reconnaître, et de ne reconnaître qu'elle dans « la puissance de ramener devant l'esprit des idées, qui, après y avoir été imprimées, « avaient disparu, et avaient été entièrement éloignées de « sa vue? » Il est heureux que Locke nous ait avertis qu'il parle de la mémoire, car il est des choses avec lesquelles cette description paraît avoir au moins autant de ressemblance. Après avoir regardé quelque temps un portrait, je ferme les yeux ou je les détourne; le portrait *disparaît* ou *s'éloigne* de ma vue; j'ouvre de nouveau les yeux ou je les reporte vers le portrait, et aussitôt la perception se *réveille*. Est-ce le fait de mémoire que je viens de décrire? Assurément, non; et cependant tous les traits de la définition de Locke sont aussi fidèlement reproduits dans ce fait, qu'ils puissent l'être dans le fait de mémoire lui-même.

Observons encore que Locke emploie les mots *perception* et *idées*, dans le sens le plus vague et le plus indéterminé.

Il avait dit dans le chapitre précédent qui a la perception pour objet: « La perception est la première faculté « de l'ame, qui est occupée de nos idées. » Ici, il dit: « Que nos idées ne sont autre chose que des perceptions, « qui sont actuellement dans l'esprit. » Si on substitue successivement la perception aux idées, et les idées à la perception, on aura les deux définitions suivantes: « La

« perception est la première faculté de l'ame, qui est oc-« cupée de la perception. — Les idées sont la première fa-« culté de l'ame qui est occupée des idées. » En effet, pourquoi les idées ne seraient-elles pas une faculté aussi bien que la perception, puisque entre la perception et les idées, il y a identité?

On nous dit que la mémoire est *la puissance de réveiller nos perceptions.* — Tout ce que la mémoire rappelle est donc perception? En ce cas, il n'y a dans la nature entière que des perceptions.

Nos idées, dit-on encore, *ne sont autre chose que des perceptions qui sont actuellement dans l'esprit.* On lit, cependant, en mille endroits de l'*Essai sur l'entendement*, que les idées sont les objets de la perception, et que l'ame, dans toutes ses pensées, dans tous ses raisonnements, n'a pour objet immédiat de ses contemplations que des idées. Concluerons-nous de-là, que Locke confondait les opérations de l'ame et les objets de ces mêmes opérations, ou bien qu'il employait le mot *idée* dans des sens différents, sans en avertir le lecteur, et probablement sans s'en apercevoir lui-même? C'est un article fondamental de la philosophie de Hume, que les opérations de l'esprit, et les objets de ces opérations sont une seule et même chose; mais on n'a aucun sujet de charger Locke de cette absurdité; il est plus probable que, malgré son grand sens et sa parfaite candeur, l'ambiguité des différents sens attachés au mot *idée* l'a souvent égaré, et que la plupart des erreurs qu'on peut relever dans son *Essai*, découlent de cette source.

Hume pénétra plus avant dans les conséquences du système des idées, qu'on ne l'avait fait avant lui. Il sentit combien il était ridicule de supposer deux objets de la pensée, l'un extérieur, indépendant et permanent, l'autre

intérieur, image fugitive du premier, et qui n'existe que quand il est aperçu. Selon le système des idées, nous ne communiquons avec le monde extérieur, que par un monde intérieur et idéal qui le représente à l'esprit.

Hume vit clairement la nécessité de rejeter l'un de ces mondes comme une pure fiction. Mais lequel devait être rejeté? Le genre humain tout entier avait-il rêvé un monde extérieur, ou les philosophes avaient-ils inventé le monde intérieur des idées pour expliquer le commerce de l'esprit avec l'autre? c'était là la question. De ces deux opinions, Hume adopta la première, et mit en œuvre toute sa raison et toute son éloquence pour la soutenir.

Avant Hume, Berkeley était allé jusque-là dans cette route; il avait rejeté le monde matériel comme une fiction; mais il était réservé à Hume de mettre la dernière main au nouveau système.

Selon Hume tout ce que l'esprit peut connaître, tout ce qu'il peut concevoir, se réduit à des impressions et à des idées en lui; et ces idées ne sont plus représentatives comme elles l'étaient dans l'ancien système; car il n'existe rien dans la nature hors les idées; rien du moins que nos facultés puissent atteindre. Ce que nous appelons *perception* d'un objet extérieur, n'est qu'une forte impression sur l'esprit; ce que nous appelons *souvenir* d'un événement passé, n'est qu'une impression ou une idée présente plus faible que la première; enfin ce que nous appelons *imagination*, n'est encore qu'une idée présente, mais plus faible que celle de la mémoire.

De peur de faire tort à l'auteur de ces découvertes, je citerai ses propres termes :

« Nous éprouvons que lorsqu'une *impression* a été pré-
« sente à l'esprit, elle y reparaît en qualité d'*idée*; ce

« qu'elle fait de deux manières : ou bien elle conserve « dans sa nouvelle manifestation un degré considérable « de sa vivacité première, et dans ce cas elle tient le mi- « lieu entre l'impression et l'idée; ou bien elle perd en- « tièrement sa vivacité, et elle est alors l'idée parfaite. La « faculté par laquelle nous répétons nos impressions sous « la première forme est la *mémoire;* la faculté par laquelle « nous les répétons sous l'autre forme est l'*imagina-* « *tion* [1]. »

Je ferai quelques remarques sur cette explication de la mémoire et de l'imagination.

1° *Nous éprouvons*, dit Hume; c'est-à-dire que *nous trouvons par expérience.* — Mais quelle est cette expérience? Il me semble qu'elle ne peut être ici que la mémoire, non celle qu'il définit, mais cette mémoire vulgaire qui est la connaissance immédiate d'une chose passée. Hume ne l'admet point, puisqu'il soutient que la mémoire n'est qu'une idée ou une impression présente; mais en définissant la mémoire qu'il imagine, il est obligé de supposer celle qu'il rejette; car il n'est pas possible que nous *éprouvions* qu'une *impression reparaît* une seconde et une troisième fois avec différents degrés de force et de vivacité, si nous n'en avons pas un souvenir assez distinct pour la reconnaître à chaque apparition nouvelle, malgré les changements qu'elle a subis dans l'intervalle.

Il n'y a point d'expérience sans la mémoire; toute expérience implique que nous avons foi en notre mémoire ou en celle des autres. Il résulte donc de l'explication même de Hume qu'il ne parvient à constater et à reconnaître l'espèce de mémoire qu'il admet qu'à l'aide et avec le secours de celle qu'il repousse.

[1] *Traité de la nature humaine*, § 193.

2° Mais qu'*éprouvons-nous*, c'est-à-dire que trouvons-nous par l'expérience ou, ce qui revient au même, par la mémoire? « Nous éprouvons, dit Hume, que lorsqu'une « impression a été présente à l'esprit, elle y reparaît en « qualité d'idée, ce qu'elle fait de deux manières. »

Si l'expérience nous apprend cela, elle nous trompe assurément; car la chose est impossible, et c'est Hume lui-même qui le prouve. Les impressions et les idées sont des êtres éphémères, qui n'existent que quand nous en avons conscience; si une impression pouvait reparaître une seconde et une troisième fois à l'esprit, il faudrait qu'elle eût continué d'exister dans l'intervalle; ce qui est, selon Hume, une absurdité grossière. Nous *éprouvons* donc ce qui est impossible; notre expérience nous trompe et nous persuade une contradiction.

Peut-être pourrait-on penser que ces différentes apparitions de l'impression, ne doivent pas être prises au pied de la lettre, mais entendues au figuré; qu'en personnifiant l'impression et la faisant paraître en différents temps et sous des formes différentes, l'auteur a seulement voulu dire que l'impression paraît d'abord; qu'il paraît ensuite une chose qui participe de la nature de l'impression et de celle de l'idée, laquelle est la mémoire; que l'idée pure paraît enfin et qu'elle est l'imagination; et que cette interprétation est justifiée par la fin de la phrase, où Hume appelle la *mémoire* et l'*imagination* des facultés par lesquelles nous *répétons* les impressions d'une manière plus ou moins vive : *répéter une impression* peut passer en effet pour une expression figurée, qui signifie seulement *produire une impression* de même nature qu'une impression déjà éprouvée.

Si, pour échapper à l'absurdité du sens littéral, nous acceptons cette interprétation et que nous dépouillions

les définitions de Hume de toutes les métaphores qui les enveloppent, qu'arrivera-t-il? que Hume aura défini la mémoire, la faculté de produire une impression faible après une impression forte, et l'imagination, la faculté de produire une impression encore plus faible. Mais ces définitions ne sont pas moins vicieuses que les précédentes; car, d'un côté, elles ne font point connaître les choses définies, et d'un autre côté, elles conviennent à des choses entièrement différentes.

Comment reconnaître la mémoire dans la faculté de produire une impression plus faible après une impression plus forte? Qu'un homme se frappe violemment la tête contre un mur, il recevra une impression. Mais n'a-t-il pas la faculté de répéter cette impression avec moins de force? Oui, sans doute; en frappant plus doucement de manière à ne point se blesser. N'a-t-il pas celle de répéter cette impression en l'affaiblissant encore? Sans doute; il suffit qu'il touche sans frapper. Or, ou bien ces deux facultés sont la mémoire et l'imagination, ou bien les définitions de Hume définissent mal; car un fait ne saurait mieux satisfaire aux termes d'une définition.

3° En définissant la mémoire et l'imagination, la faculté de répéter nos impressions d'une manière plus ou moins vive, on accorde que nous sommes la cause efficiente de nos idées de mémoire et d'imagination. Or, en ceci, l'auteur tombe en contradiction manifeste avec lui-même; car il prouve, un peu plus haut, que les impressions sont les causes des idées correspondantes; et il le prouve par un argument qu'il appelle convainquant. En effet, soit qu'on fasse de l'idée une seconde manifestation de l'impression, ou seulement une nouvelle impression semblable à la première, il fallait un argument très-convaincant pour démontrer une pareille assertion; car si

l'idée est l'impression reproduite, l'impression est à elle-même sa propre cause; et si l'idée n'est qu'une impression semblable, elle est causée par une impression qui n'existe plus. La philosophie de Hume est pleine de ces mystères.

Il est bien digne de remarque que le système qui fait des idées les seuls objets immédiats de la pensée aboutit au scepticisme à l'égard de la mémoire aussi bien qu'à l'égard des sens, soit qu'on place les idées dans le cerveau, soit qu'on les place dans l'esprit.

Les idées sont au-dedans de nous, et n'existent qu'au moment où l'esprit les aperçoit; les objets sensibles sont hors de nous, et leur existence est continue; s'il est vrai que nous ne percevons immédiatement que des idées, comment, de l'existence de ces fantômes, pouvons-nous conclure qu'il y ait un monde extérieur qui leur corresponde?

Cette question ne s'était pas présentée aux Péripatéticiens; mais Descartes en pénétra toute la difficulté, et il mit tout son génie à découvrir une manière de passer légitimement de l'existence des idées à celle des objets extérieurs; il fut imité en cela par Mallebranche, Arnauld et Locke. Mais Berkeley et Hume réfutèrent aisément leurs preuves, et firent voir qu'elles n'avaient aucune solidité.

La mémoire donne lieu à la même question, et si les philosophes ne l'ont pas remarqué, c'est qu'ils se sont beaucoup moins occupés de la mémoire que des sens. Les idées étant des choses actuelles, comment de la présence actuelle d'une idée dans notre esprit, pouvons-nous conclure qu'il est réellement arrivé, il y a vingt ans, un événement correspondant à cette idée? Voilà la difficulté.

Il est évident qu'il faut prouver que les idées de la mé-

moire sont les images de choses qui sont réellement arrivées; tout comme il faut prouver que les idées sensibles sont les images d'objets extérieurs qui existent actuellement. Or, c'est une preuve également impossible à faire dans les deux cas; en sorte que l'hypothèse des idées n'anéantit pas moins les objets de la mémoire que ceux des sens, et qu'elle les enveloppe dans le même scepticisme absolu.

Il ne paraît pas que ni Locke ni Berkeley aient aperçu cette seconde conséquence de leur système; mais elle ne pouvait échapper à la pénétration de Hume; elle entrait naturellement dans son plan de scepticisme universel. Aussi sa doctrine est-elle mieux liée, et son système plus conséquent et plus homogène que celui de ses prédécesseurs.

Nous accorderons à Hume que les idées de la mémoire ne sont point une raison de croire à l'existence passée des choses dont nous nous souvenons; mais nous lui demanderons pourquoi la perception et la mémoire sont accompagnées de croyance, tandis que la simple conception ne l'est pas? Bien que cette croyance ne soit qu'une illusion dans son système, il faut pourtant l'expliquer; car elle est un phénomène de la nature humaine.

C'est ce que Hume a fait en donnant une théorie nouvelle de la croyance qui s'accorde parfaitement avec la théorie des idées dont elle semble découler, et qui a l'avantage en même temps de concilier tout ce qu'il y a de croyances dans l'esprit humain avec le plus parfait scepticisme.

Qu'est-ce donc que la croyance selon Hume? La croyance doit être ou une idée ou la modification d'une idée. Nous concevons beaucoup de choses sans être persuadés qu'elles existent, et soit que la persuasion s'ajoute à la concep-

tion, soit qu'elle ne s'y ajoute pas, la conception de la chose reste la même; la croyance n'y met aucune idée nouvelle. La croyance n'est donc qu'une modification de l'idée que nous avons déjà, ou une manière différente de concevoir la chose crue. Mais écoutons Hume lui-même :

« Toutes les perceptions de l'esprit sont de deux sor-« tes, les impressions et les idées, qui ne diffèrent les « unes des autres que par leurs divers degrés de force et « de vivacité. Les idées sont des copies des impressions, « et les représentent de tout point. Voulez-vous varier l'i-« dée d'un objet particulier, vous ne le pouvez, qu'en lui « donnant plus de force, ou en diminuant celle qu'elle a : « tout autre changement altérerait sa nature, et lui fe-« rait représenter un objet ou une impression différente. « Il en est des idées comme des couleurs; celles-ci peuvent « s'affaiblir, ou acquérir plus d'éclat et de vivacité; mais « si vous produisez en elles quelque autre variation, elles « cessent à l'instant d'être les mêmes. Puis donc que la « croyance n'est qu'une manière particulière de concevoir « un objet, il s'ensuit qu'elle n'est qu'un degré de plus « dans la vivacité de l'idée. On peut donc définir très-« exactement l'opinion ou la croyance, une idée vive « associée à une impression présente. »

Cette théorie de la croyance est très-fertile en conséquences, que Hume poursuit avec sa sagacité ordinaire, et fait tourner au profit de son système. Aussi bien, est-elle la base principale sur laquelle il repose, et elle suffit pour prouver ce qu'il appelle son hypothèse : « que la « croyance est plutôt un acte de la partie sensitive que de « la partie intellectuelle de notre nature. »

Il est difficile d'examiner une telle doctrine aussi sérieusement qu'elle est proposée. Elle rappelle l'ingénieuse explication que Martinus Scriblerus a donnée de la puis-

sance du syllogisme, quand il a dit que la *majeure* était le mâle, la mineure la *femelle*, et que ces deux êtres, étant unis par le *moyen terme*, engendrent la conclusion. A coup sûr l'esprit humain ne s'est jamais égaré davantage qu'en s'étudiant lui-même; et cependant je suis convaincu qu'il n'est arrivé à aucun philosophe de soutenir une plus grande absurdité que cette théorie de la croyance et des caractères qui distinguent l'une de l'autre, la perception, l'imagination et la mémoire.

L'assentiment que nous donnons à une proposition est une opération de l'esprit dont nous avons conscience, et que nous connaissons parfaitement, bien que sa simplicité ne permette pas de la définir. En comparant cette opération avec la force, la vivacité, ou toute autre modification de nos idées, non-seulement elle nous paraît en différer, mais nous ne pouvons lui trouver aucune ressemblance avec elle.

Qu'une forte croyance et une croyance faible diffèrent en degrés, cela se comprend aisément; mais comment comprendre qu'il n'y ait qu'une différence de degrés entre croire et ne pas croire? N'est-ce pas dire en d'autres termes qu'il n'y a qu'une différence de degrés entre quelque chose et rien, ou, ce qui revient au même, que rien est un degré de quelque chose?

A toute proposition susceptible de devenir l'objet d'une croyance, correspond une proposition contraire susceptible de devenir l'objet d'une croyance opposée. Selon Hume, c'est la même idée plus ou moins vive. Ainsi les contraires ne diffèrent qu'en degrés; ainsi le plaisir est un degré de la douleur, la haine un degré de l'amour. Mais à quoi bon signaler les absurdités qui découlent d'une pareille doctrine? la plus forte de toutes est la doctrine elle-même.

Il n'est personne qui ne sache ce que c'est que voir un objet, ce que c'est que se souvenir d'un événement passé, ce que c'est que concevoir une chose qui n'existe pas. Il nous est aussi évident que ces opérations sont de nature différente, qu'il nous est évident qu'une saveur diffère essentiellement d'une couleur, et l'une et l'autre d'un son. Le jour viendra peut-être où nous croirons que la perception, l'imagination et la mémoire, ne sont que des nüances d'une même opération; mais ce jour-là nous croirons aussi que la saveur, la couleur et le son, ne sont que des degrés différents d'une même sensation.

Dans le troisième volume de son *Traité de la nature humaine*, Hume s'est aperçu que sa théorie de la croyance prêtait à de fortes objections; il a cherché à la rectifier; mais il n'est pas aisé de déterminer la nature de cette rectification. Il semble persister à croire que la croyance n'est qu'une modification de l'idée : seulement le mot *vivacité* n'est plus à ses yeux une expression convenable pour l'exprimer; il met à la place des équivalens, et dit : « que nous saisissons plus fortement l'idée « dont nous sommes convaincus et que nous avons sur « elle une prise plus ferme et plus entière. »

Certes, il est méritoire à un philosophe de reconnaître et de rétracter ses erreurs; mais c'est une gloire à laquelle Hume ne me paraît avoir ici que des titres bien légers. Quelle différence y a-t-il entre *saisir une idée plus fortement*, *avoir sur elle une prise plus forte*, et avoir cette même idée à *un degré supérieur de force et de vivacité?* Je ne vois pas même que l'expression nouvelle soit plus propre que l'ancienne. Quelle que soit la modification de l'idée dont il fasse la croyance, que ce soit sa force, sa vivacité, ou une modification sans nom, il suffit qu'il suppose que la perception, la mémoire et

l'imagination, ne sont que les degrés successifs de cette modification, pour que sa doctrine soit passible de toutes les absurdités que j'ai signalées.

Avant de quitter le sujet de la mémoire, je dois faire connaître la distinction qu'a faite Aristote entre la mémoire proprement dite, et ce qu'il appelle *réminiscence*, parce que cette distinction, que notre langue ne consacre pas, est cependant fondée sur les faits.

La mémoire n'agit pas toujours; elle ne place pas sans cesse sous nos yeux les souvenirs qu'elle conserve: elle nous les présente seulement quand l'occasion l'exige. Si elle le fait spontanément et sans effort, toutes les fois que nous en avons besoin, la mémoire est parfaite. Elle l'est moins lorsque le souvenir, après avoir sommeillé plus ou moins long-temps dans les circonstances mêmes qui devaient le rappeler, renaît cependant de lui-même, sous l'influence de quelque circonstance nouvelle. Elle l'est moins encore lorsque le souvenir nous fuit, qu'il nous faut le poursuivre péniblement, et que nous ne l'atteignons enfin qu'avec effort. C'est ce dernier degré de la mémoire qu'Aristote a distingué par le nom de *réminiscence*, de la *mémoire* proprement dite.

La *réminiscence* renferme donc la volonté de se rappeler et un effort, pour y parvenir. Mais ici se présente une difficulté. Nous ne pouvons vouloir nous souvenir qu'à cette condition que nous concevrons la chose oubliée; car pour vouloir, il faut concevoir ce que l'on veut. La volonté de nous souvenir d'une chose semble donc impliquer que nous nous en souvenons déjà, et que, par conséquent, nous n'avons aucun besoin de la rappeler. Mais cette objection n'est point suffisante. Pour vouloir se souvenir d'une chose, il faut, à la vérité, s'être souvenu auparavant de quelque chose qui s'y rapporte,

et qui en donne une conception relative; mais ce n'est point là concevoir la chose elle-même, c'est concevoir seulement le rapport qu'elle a avec celle que nous nous rappelons. Ainsi je me souviens, par exemple, qu'un ami m'a chargé d'une commission que je dois exécuter aujourd'hui, en ce lieu : l'objet de cette commission, je l'ai oublié; mais j'applique ma pensée à toutes les circonstances relatives, telles que la personne, l'occasion, l'entretien où la commission me fut donnée; et la liaison de toutes ces choses avec celle que je cherche, est un fil qui m'aide à la retrouver.

Aristote n'accorde point la réminiscence aux animaux, et il a probablement raison; mais il les croit doués de mémoire, et on ne peut douter qu'ils n'aient en effet une faculté analogue à celle que nous nommons ainsi, et qu'en certains cas, cette faculté ne soit très-énergique. Le chien reconnaît son maître après une longue absence; le cheval retourne par le même chemin qu'il a suivi, avec autant d'exactitude qu'un homme, ce qui est d'autant plus extraordinaire, que tous les objets qui l'ont frappé en venant, se présentent au retour dans un ordre inverse et sous un aspect différent. Cela rappelle le prodige de ces mémoires qui, après avoir entendu cent noms, ou cent mots pris au hasard, les reprennent en commençant par le dernier, et remontent jusqu'au premier, sans en oublier ou en déplacer un seul. Enfin les animaux acquièrent de l'expérience, et il n'y a point d'expérience sans mémoire.

Je ne vois cependant aucune raison de penser que les animaux mesurent le temps, comme nous le faisons, par jours, par mois et par années; ni qu'ils aient aucune connaissance précise des intervalles qui distinguent leurs souvenirs, et qui les séparent du moment présent. Si les nôtres

n'étaient pas en quelque sorte enregistrés selon leurs dates, la mémoire humaine serait fort différente de ce qu'elle est, et ressemblerait peut-être davantage à celle des animaux.

ESSAI IV.

DE LA CONCEPTION.

CHAPITRE I.

DE LA CONCEPTION OU DE LA SIMPLE APPRÉHENSION EN GÉNÉRAL.

Concevoir, imaginer, saisir, comprendre, avoir la notion d'une chose, sont les termes dont on se sert communément pour exprimer cette opération de l'entendement que les logiciens appellent *simple appréhension*. On dit aussi dans le même sens qu'on *a l'idée d'une chose*, surtout depuis que Locke a popularisé cette locution.

Les logiciens définissent la *simple appréhension*, la pure conception d'un objet quelconque, avec exclusion de tout jugement et de toute croyance. Cette définition n'est point rigoureuse ; car *conception*, *simple appréhension* sont des termes synonymes, et l'on pourrait tout aussi bien définir la conception par l'appréhension, que l'appréhension par la conception. Mais il ne faut point oublier que les plus simples opérations de l'esprit ne sont pas susceptibles de la définition logique, et que pour en avoir une notion distincte il n'est d'autre moyen que de les observer en nous-mêmes. Si quelqu'un veut savoir ce que c'est que la couleur écarlate, qu'il la place sous ses yeux, qu'il l'examine, qu'il la compare aux couleurs qui s'en rapprochent le plus, il concevra très-aisément de

cette manière ce qu'aucune définition ne lui ferait comprendre.

Personne n'ignore que nous pouvons concevoir mille choses auxquelles nous ne croyons pas, telles qu'un cheval ailé ou une montagne d'or; mais quoique la conception soit abolument indépendante de la croyance, la croyance, si faible qu'elle soit, suppose toujours quelque conception. On ne croit point si l'on ne conçoit jusqu'à un certain point ce que l'on croit.

Nous ne définirons point la conception, mais nous tâcherons de décrire quelques-unes de ses propriétés; nous exposerons ensuite les diverses théories auxquelles elle a donné lieu, et nous relèverons quelques méprises dont elle a été l'objet.

Nous observerons d'abord, que la conception entre comme élément dans toutes les opérations de l'esprit. Nos sens ne peuvent nous persuader de l'existence des objets, s'ils ne nous les font concevoir; on ne peut se souvenir d'une chose ni en raisonner, à moins d'en avoir la conception; quand nous voulons agir, il faut que nous concevions ce que nous voulons faire; il ne peut y avoir ni désir, ni aversion, ni amour, ni haine, sans conception de l'objet de toutes ces passions; enfin nous ne saurions éprouver la douleur sans la concevoir, quoique nous puissions la concevoir sans l'éprouver : toutes ces choses sont évidentes par elles-mêmes.

Dans toute opération de l'esprit, dans tout ce que nous appelons pensée, il y a donc une conception : quelle que soit l'opération de l'entendement ou de la volonté que nous analysions, nous trouvons la conception au fond du creuset, comme le *caput mortuum* des chimistes, ou la *materia prima* des Péripatéticiens. Mais bien qu'elle soit partout et se mêle à tout, on peut cependant la séparer

de toutes les combinaisons où la nature l'engage et la considérer à part; elle est alors ce que les Scolastiques ont appelé la *simple appréhension*, c'est-à-dire, la pure conception d'un objet.

Toutes les opérations de l'esprit s'expriment par des mots. Or, il y a une simple intelligence non-seulement des mots mais des propositions et du discours entier, qui n'emporte point l'exercice du jugement. C'est ce que chacun sait, et chacun sait aussi qu'autre chose est de comprendre ainsi ce que l'on dit, autre chose est d'en porter un jugement, d'y croire ou de n'y pas croire, d'en être ému, touché, persuadé, etc. La simple intelligence peut exister sans le jugement, mais le jugement la suppose et ne peut avoir lieu sans elle.

2. Il n'y a ni vérité ni fausseté dans la conception, parce qu'elle ne nie ni n'affirme. Tout jugement et toute proposition qui exprime un jugement doivent, au contraire, être vrais ou faux. La vérité et la fausseté appartiennent exclusivement aux jugements et aux propositions qui expriment des jugements; la pure conception n'en est point susceptible, parce qu'elle n'implique aucune croyance, aucun jugement, aucune opinion.

Pourquoi donc, dira-t-on, parlons-nous sans cesse d'idées justes et d'idées fausses, au sens de conceptions justes et de conceptions fausses? Cette manière de s'exprimer est en effet si générale et tellement autorisée par l'usage, arbitre souverain des langues, qu'il y aurait quelque témérité à la censurer, et quelque ridicule à se faire une loi de l'éviter. Mais, quoique le même terme s'applique à des choses d'une nature différente, il faut bien se garder de les confondre. Nous devons nous rappeler ce que nous avons dit au commencement de cet ouvrage [1],

[1] *Essai* I, chap. I

que tous les mots qui dans leur acception rigoureuse signifient la simple conception, signifient aussi l'opinion, surtout quand on veut exprimer celle-ci avec modestie et défiance. Toutes les fois que nous parlons d'idées ou de conceptions vraies ou fausses, nous voulons parler d'opinions. Une opinion, quelque incertaine, quelque modestement exprimée qu'elle soit, est toujours vraie ou fausse; mais une pure conception, qui n'exprime ni jugement ni opinion, ne peut être ni l'un ni l'autre.

Si l'on analyse toutes les formes du langage par lesquelles nous attribuons de la vérité ou de la fausseté à nos conceptions, on trouvera qu'elles renferment toutes une opinion ou un jugement. Un enfant conçoit la lune plate et large d'un ou deux pieds : cela veut dire qu'il en a cette opinion; et quand nous disons que c'est une idée ou une conception fausse, cela signifie qu'il en a une opinion fausse. Il en est de même lorsqu'il conçoit que la ville de Londres est semblable à son village, ou qu'un lion a des cornes; ce sont des jugements qu'il porte, et non point de simples conceptions. Le langage nous autorise à appeler ces jugements des *conceptions*, et à dire que ces conceptions sont vraies ou fausses; mais la vraie conception, celle que les logiciens appellent *simple appréhension*, n'implique aucune croyance d'aucun degré, et ne saurait être en aucune façon ni vraie, ni fausse.

Ce que Locke dit des idées (et par idées il n'entend souvent que des conceptions) devient très-juste quand on prend le mot dans cette acception étendue. « Quoi-« qu'à parler exactement, dit-il, la vérité et la fausseté « n'appartiennent qu'aux propositions; on ne laisse pour-« tant pas d'appeler souvent les idées *vraies* et *fausses*. « Et où sont les mots qui ne soient employés dans un sens « fort étendu, et un peu éloignés de leur propre et juste

« signification? Je crois pourtant que lorsque les idées « sont nommées vraies ou fausses, il y a toujours quelque « proposition tacite qui est le fondement de cette déno- « mination, comme on le verra si l'on examine les occa- « sions particulières où elles viennent à être ainsi nom- « mées. Nous trouverons, dis-je, dans toutes ces rencontres, « quelqu'espèce d'affirmation ou de négation qui autorise « cette dénomination-là. Car nos idées n'étant autre « chose que de simples apparences ou perceptions dans « notre esprit, on ne saurait dire, à les considérer pro- « prement et purement en elles-mêmes, qu'elles soient « vraies ou fausses; non plus que le simple nom d'aucune « chose ne peut être appelé vrai ou faux [1]. »

Nous observerons en passant, que dans cet endroit, comme dans beaucoup d'autres, Locke exprime, par le mot *perception* aussi bien que par le mot *idée*, ce que j'appelle conception ou simple appréhension. Il l'avait déjà employé dans le même sens, dans son chapitre sur la perception. « La perception, avait-il dit, est la première « faculté de l'esprit qui est occupée de nos idées; c'est « aussi la première et la plus simple idée que nous « recevions par le moyen de la réflexion; quelques-uns la « désignent par le nom général de pensée..... Cette fa- « culté d'apercevoir est, ce me semble, ce qui distingue « les animaux d'avec les êtres d'une espèce inférieure..... « Elle est le premier degré vers la connaissance, et elle « sert d'introduction à tout ce qui en fait le sujet [2]. »

Locke n'a fait que suivre l'exemple de Gassendi, de Descartes et de ses disciples, en donnant à la simple conception le nom de perception; et à son tour il a été imité par Berkeley, Hume et presque tous les philosophes qui

[1] Liv. II, chap. XXXII, §§ 1.
[2] Liv. II, chap. IX, §§ 1, 2, 15.

ont traité des idées. Il faut peut-être accuser de cette impropriété de langage la théorie commune des idées, selon laquelle la conception, la perception, la mémoire, ne sont que diverses manières de percevoir des idées dont l'esprit est le lieu commun. Si cette théorie était fondée, il serait difficile, en effet, de découvrir une différence spécifique entre la conception et la perception. Mais une théorie est suspecte par cela seul qu'elle corrompt le langage, et qu'elle confond, sous une même dénomination, des opérations que le sens commun et la langue commune nous apprennent à distinguer.

Il y a quelques états de l'esprit où l'on peut confondre une simple conception avec une perception ou un souvenir, et prendre les créations de l'imagination pour des réalités; c'est ce qui arrive dans le délire de la fièvre, dans la folie, dans les rêves, et peut-être aussi dans les transports d'une dévotion exaltée, ou de toute autre passion capable de troubler les facultés intellectuelles et de mettre, comme on a coutume de le dire, un homme hors de lui. Et même dans l'état ordinaire, la mémoire est quelquefois si faible et si incertaine, que nous ne savons si nous avons vu les objets ou si nous n'avons fait que les rêver ou les imaginer.

Je n'oserais assurer non plus que les enfants, au premier éveil de l'imagination, démêlent toujours avec exactitude ce qu'ils conçoivent simplement et ce que la mémoire leur retrace. Un homme de mérite m'a raconté que son fils, à l'époque où il avait commencé de parler, mentait beaucoup et avec une grande assurance, sans qu'on pût remarquer qu'il y mît de l'intention, ni qu'il s'aperçût de sa faute : il en concluait que c'était le naturel de certains enfants de mentir. Je crois plutôt que le sien était la dupe de son imagination, et prenait ses rê-

veries pour des souvenirs. Toutefois le cas est extraordinaire; car si cette confusion est probable chez les enfants au berceau, elle est étonnante à l'âge plus avancé où ils ont acquis la faculté de communiquer leurs pensées par la parole.

Ces concessions faites, il n'en reste pas moins certain, que pour toute personne dont l'entendement est sain et dont les facultés sont mûres, la conception, la perception et la mémoire, sont des choses parfaitement distinctes, dès qu'elles ont quelque degré de force; et si quelqu'un le niait, j'avoue que je le regarderais comme un homme qui ne mérite pas les honneurs d'une discussion. Pourquoi donc les philosophes, qui seraient honteux de ne point démêler ces opérations dans la conduite de la vie, auraient-ils le droit de les confondre quand ils écrivent sur les idées? Il faut un certain degré d'intelligence pour distinguer les différentes facultés de l'esprit : rien n'est plus certain; si donc, par une faiblesse naturelle ou accidentelle d'esprit, il arrive quelquefois qu'un individu les confonde, s'ensuit-il que l'espèce soit incapable de les discerner avec précision?

Mais c'est avoir assez poursuivi cette digression, où l'abus qu'on a fait du mot *perception* m'a entraîné. Je reviens et je conclus que la vérité et la fausseté sont des qualités tout-à-fait étrangères à la simple conception, parce que la simple conception d'un objet n'implique ni opinion ni jugement.

3. De toutes les analogies qui se rencontrent entre les opérations du corps et celles de l'esprit, aucune n'est si frappante et ne se présente aussi naturellement, que celle de la conception avec la peinture et les arts plastiques. Aussi, dans toutes les langues, les termes, par lesquels on désigne la conception et ses modifications di-

verses, sont-ils empruntés de ces arts. Nous la considérons comme une faculté plastique, qui crée des images de tous les objets de la pensée.

En vain voudrait-on se délivrer des entraves de cette langue analogique, il faudrait renoncer à s'exprimer, car il n'y en a point d'autre. Cependant elle est mensongère et elle nous trompe infailliblement, si nous n'y prenons garde. Tous les termes figurés ont un double sens, et, par une pente naturelle de notre esprit, nous retombons sans cesse du sens emprunté dans le sens primitif. Le parallèle était juste au point où il avait été institué; mais nous l'étendons, nous le prolongeons, et nous finissons par assimiler entièrement ce que nous n'avions fait que comparer.

Pour éviter ce danger autant qu'il est possible, il faut saisir fortement la différence qui existe entre concevoir une chose et la peindre à l'œil, et l'opposer sans cesse à la ressemblance. Celle-ci frappe et plaît tout ensemble; tandis que la différence est toujours prête à nous échapper; mais le philosophe doit la retenir, et en faire l'objet constant de son attention; elle doit être pour lui comme un moniteur vigilant qui l'avertisse des piéges cachés que l'analogie tend sous ses pas.

Celui qui peint, fait quelque chose qui subsiste quand sa main s'est retirée, et qui continue de subsister lors même qu'il n'y songe plus; chaque coup de son pinceau produit un effet qui n'est point la même chose que l'action par laquelle il est produit, puisque l'effet demeure après que l'action a cessé. L'action de peindre, et la peinture qui en résulte, sont deux choses tout-à-fait différentes: la première est la cause, la seconde est l'effet.

Voyons maintenant ce qui arrive quand le peintre conçoit simplement son tableau. Il faut bien qu'il l'ait conçu avant de le produire; car c'est une vérité de fait généra-

lement reconnue que toute œuvre de l'art a existé d'abord dans l'esprit de l'artiste. Qu'est-ce que cette conception? un simple acte de l'esprit sans aucun doute, une pensée. Mais cette pensée a-t-elle un autre effet qu'elle-même? Le sens commun répond que non. Tout le monde sait que concevoir n'est pas opérer, que projeter n'est point exécuter et qu'on peut résoudre toute sa vie ce qu'on ne fera jamais. *Concevoir* aussi bien que *projeter* et *résoudre*, sont ce que les Scolastiques appellent des actes *immanents* qui ne produisent rien qu'eux-mêmes; au lieu que *peindre* est un acte *transitif* qui produit un effet distinct de l'opération, et cet effet est la peinture. Comprenons donc et n'oublions jamais que l'image d'une chose dans l'esprit, n'est rien de plus que l'action de l'esprit qui la conçoit.

La manière dont on s'exprime communément prouve qu'on n'y attache pas un autre sens, quand on n'est point imbu des doctrines philosophiques. Si on vous demandait ce que c'est que concevoir une chose, vous pourriez répondre très-naturellement que c'est s'en former une image dans l'esprit; et peut-être vous serait-il difficile de vous expliquer plus clairement. Ceci prouve qu'*image dans l'esprit* et *conception*, sont des expressions synonymes. Une image dans l'esprit n'est donc point l'objet de la conception; elle n'est point un effet dont la conception soit la cause: elle est la conception même. Le mode de la pensée exprimé par le mot *concevoir*, se traduit aussi par la locution *se faire une image*.

Il est vrai que rien ne produit aussi vite la conception d'un objet que la présence d'une image réelle de cet objet; et c'est peut-être de là que, par une figure de mots très-commune, la conception a été appelée l'*image* de la chose conçue. Mais cette image est purement mé-

taphorique, et c'est pour le faire voir qu'on ajoute qu'elle est une *image dans l'esprit.* Il n'y a dans l'esprit que des pensées; et quand on y met autre chose, c'est qu'on désigne par des termes figurés quelque espèce particulière de pensée.

Je sais que la plupart des philosophes soutiennent que l'objet immédiat de la conception est une image réelle qui existe dans l'esprit, et qui est distincte de l'acte par lequel l'esprit la conçoit. N'ayant d'autre but dans ce chapitre que de constater les caractères de la conception sans aborder les théories auxquelles elle a donné lieu, je ne réfuterai point ici cette doctrine; elle sera examinée dans le chapitre suivant. Je veux seulement remarquer que dans le langage ordinaire et par conséquent dans l'opinion commune, *la conception d'une chose* et *l'image de cette chose dans l'esprit*, ont une seule et même signification; et mon dessein est d'employer toujours les mots communs dans leur acception commune.

4. Après nous être ainsi prémunis contre la séduction du langage, nous ne laisserons pas de reconnaître, non-seulement qu'il y a une véritable analogie entre la conception et la peinture, mais que cette analogie s'étend aux différentes espèces de conceptions comparées aux différents procédés de l'art du peintre. Ou celui-ci travaille d'imagination, ou il copie ce que d'autres ont peint, ou il peint d'après nature; or, je crois que nos conceptions peuvent se diviser à peu près de cette manière.

Il y a des conceptions de pure imagination, qui ne sont point des copies mais des originaux. Telle fut la conception de l'île de Laputa et du pays des Lilliputiens, dans l'esprit de Swift, et celle de Don Quichotte, dans l'esprit de Cervantes : telles sont en général les conceptions des romanciers et des poètes. Nous pouvons nom-

mer ces créatures de notre esprit, les concevoir très-distinctement, les faire concevoir de même aux autres, quoiqu'elles n'aient jamais existé. Elles sont susceptibles de toutes les applications du raisonnement; mais elles ne sont ni vraies ni fausses, parce que, n'étant point un objet de croyance, elles ne donnent point lieu à l'affirmation et à la négation.

Il y a d'autres conceptions qui sont proprement des copies, parce qu'elles ont un original ou un archétype auquel on les rapporte, et qu'elles sont censées reproduire. Selon qu'elles lui sont ou ne lui sont point conformes, on dit qu'elles sont vraies ou fausses. Il y a deux sortes de conceptions de ce genre qui ont chacune leur type particulier.

Les premières sont analogues aux tableaux peints d'après nature. Nous concevons des choses individuelles qui existent réellement, telles que la ville de Londres, ou le gouvernement de Venise. Ici la chose conçue est l'original, et la conception est vraie si elle ressemble à son modèle. La conception que j'ai de la ville de Londres est vraie, si elle représente exactement cette vaste cité.

Toutes les choses réelles étant l'ouvrage de Dieu, sans en excepter celles-là mêmes qui ont reçu de la main de l'homme leur forme extérieure, l'intelligence qui les créa est la seule qui les connaisse parfaitement : quant à nous, la connaissance que nous en avons est nécessairement partielle. Nos conceptions des choses individuelles et réelles sont donc toujours imparfaites ; mais elles peuvent être vraies dans leur imparfaite compréhension

La seconde espèce de conceptions qu'on peut regarder comme des copies, a plus d'analogie avec ces peintures qui ne sont que des copies d'autres peintures. Telles sont nos conceptions de ce que les anciens appelaient *univer-*

saux, c'est-à-dire de ces collections de qualités communes à plusieurs individus, qui forment les genres et les espèces des choses, comme l'*homme* et l'*éléphant* qui sont des espèces de substances, la *sagesse* et le *courage* qui sont des espèces de qualités, l'*égalité* et la *similitude* qui sont des espèces de rapports. On peut demander quel est le modèle de ce genre de conceptions, et comment elles sont vraies ou fausses?

Je crois que ce modèle, c'est-à-dire la chose conçue, est le sens qu'attachent aux mêmes mots tous ceux qui parlent la même langue. Ce n'est pas Dieu qui a créé les genres et les espèces, ce sont les hommes. Les choses individuelles avec lesquelles nous sommes en rapport, sont en si grand nombre, qu'il nous serait impossible de les nommer toutes; nous ne parvenons à les connaître, à en parler, à les soumettre au raisonnement, qu'en les classant selon leurs attributs. Toutes celles qui réunissent certains attributs sont mises à part, forment une classe, et reçoivent un nom général commun à tous les individus de cette classe; le nom général signifie cette collection d'attributs, et il ne signifie rien de plus.

Pour que ces mots généraux atteignent le but, il suffit que tous ceux qui s'en servent y attachent le même sens, c'est-à-dire la même conception. Le sens que tout le monde attache aux termes généraux, est donc le type unique des conceptions de cette nature; elles sont vraies, si elles le représentent exactement, et fausses si elles l'altèrent. Ainsi, ma conception du vol est juste, quand elle est conforme au sens que donnent à ce mot le législateur et les jurisconsultes. La chose conçue, c'est le sens du mot; et le sens du mot, c'est la conception qu'y attachent les personnes qui entendent le mieux la langue.

On désigne un individu ou par un nom propre, ou par

le terme général qu'on spécialise en y joignant l'énumération des caractères particuliers qui distinguent cet individu de tous les autres de la même espèce. S'il est inconnu, on peut, lorsqu'il est présent et perceptible aux sens, le montrer; s'il n'est point sensible ou qu'il soit éloigné, il reste de le décrire; et cette description, bien qu'elle soit nécessairement incomplète, peut suffire, si elle est vraie, pour le faire reconnaître. Quelle que soit l'imperfection de ces moyens, il est rare qu'on commette des méprises en parlant des individus, et qu'on prenne l'un pour l'autre.

Cependant, comme nous l'avons dit, la conception que nous nous en formons est toujours défectueuse. Il y a toujours en eux des choses qui nous échappent, et que nous ne pouvons induire de celles que nous saisissons. Les individus ont une essence ou une constitution naturelle qui est le principe et le lien de toutes leurs qualités. Or, cette essence est inaccessible à nos facultés. La description la plus complète que nous puissions faire d'un individu, est donc loin d'être une définition; car une définition doit embrasser la nature entière de la chose définie.

Ainsi le pont de Westminster est une chose individuelle; quand je ne l'aurais jamais vu, et que je n'en aurais jamais ouï parler, si l'on me dit que c'est un pont qui part de Westminster et traverse la Tamise, la conception qu'on me donne, quoique imparfaite, est cependant vraie, et elle suffira pour me le faire distinguer désormais de tout autre objet possible. L'architecte peut avoir une conception complète de sa structure, parce qu'elle est l'ouvrage des hommes; mais personne ne peut avoir une conception pleine et entière des matériaux dont il est l'assemblage, parce qu'ils sont l'œuvre de Dieu. On

peut donc décrire le pont de Westminster, mais on ne saurait le définir, dans l'acception stricte du mot.

Les universaux sont toujours exprimés par des termes généraux, et tous les termes d'une langue, excepté les noms propres, sont de cette nature; ils expriment ou des conceptions générales, ou des circonstances qui leur sont relatives. Sans ces conceptions générales, il n'y aurait ni langue ni raisonnement. Ce qui est leur type, et ce qu'elles doivent représenter, c'est la conception que les autres hommes attachent aux mêmes termes. Elles peuvent donc être adéquates, selon l'expression des Scolastiques, c'est-à-dire parfaitement conformes à la chose conçue; il suffit pour cela que les hommes qui parlent la même langue attachent invariablement le même sens aux mêmes mots généraux.

Les mathématiciens ont conçu et défini exactement ce qu'ils appellent un triangle. Si je conçois moi-même que c'est une surface plane, terminée par trois lignes droites, j'en ai une conception à la fois adéquate et vraie : tout ce qui appartient au triangle est renfermé dans cette conception, ou peut en être déduit par le raisonnement. La définition exprime, en ce cas, l'essence entière de la chose définie, comme le doit faire toute véritable définition. Mais cette essence, ainsi que Locke l'a très-bien observé, est purement nominale ; elle n'est qu'une conception générale de l'esprit, liée à un terme général qui en est le signe.

Si tous les termes généraux avaient une signification à la fois précise et parfaitement comprise, comme les termes mathématiques, il n'y aurait point de disputes de mots, et il n'arriverait jamais qu'une différence d'opinions ne fût qu'apparente. Mais il n'en est point ainsi. La plupart des termes ne viennent point à notre connais-

sance, comme les termes mathématiques, avec la lumière d'une définition; nous les recueillons de la bouche des autres dans les relations de la vie, et l'expérience nous fait deviner leur signification plutôt qu'elle ne nous l'apprend. Et comme le hasard dirige très-diversement les hommes dans cette sorte d'induction déjà si imparfaite, elle les conduit à des résultats qui ne sont point les mêmes, et il s'ensuit qu'avec une égale sincérité et une égale attention, les mêmes termes éveillent souvent en eux des conceptions différentes. De là ces disputes sans nombre, qui ne prennent point leur source dans l'opposition réelle des opinions, mais dans la diversité des conceptions représentées par les mêmes termes.

Il résulte de ce qui précède que nous avons des conceptions de trois sortes; ou ce sont des conceptions de choses individuelles, ou elles ont pour objet le sens des termes généraux qui forment la langue, ou elles sont des créations de notre propre imagination. Ces trois espèces de conceptions ont chacune leurs propriétés spéciales, que nous avons tâché de décrire.

5. Nos conceptions peuvent être vives et fortes, ou languissantes et faibles dans tous les degrés. Ce sont là des qualités qui leur appartiennent véritablement, quoique nous n'ayons, pour les exprimer, que des termes figurés et analogiques; il n'est personne à qui sa conscience ne l'atteste. Les conceptions vives sont les plus agréables, quand leur objet n'est pas de nature à nous causer de la douleur.

Les personnes qui ont des conceptions vives, les expriment ordinairement avec vivacité, c'est-à-dire, de manière à exciter aussi des conceptions vives et des émotions fortes dans les autres. Ce sont ces personnes qui parlent et qui écrivent le plus agréablement.

La vivacité de nos conceptions procède de différentes causes. Certains objets, soit par leur propre nature, soit par des associations accidentelles, sont plus propres à nous émouvoir. Certaines passions, telles que la joie, l'espérance, l'ambition, le zèle, le ressentiment, semblent aiguiser la faculté de concevoir; d'autres, comme la tristesse, la douleur, l'envie, semblent l'émousser. Les hommes passionnés sont ordinairement vifs et agréables en conversation, tandis que les hommes froids sont habituellement d'une compagnie ennuyeuse. Il y a aussi une vigueur naturelle de l'ame, qui donne de la force aux conceptions dans toutes les situations et sur toutes sortes de sujets.

Il semble plus aisé de se former une conception vive des objets qui sont familiers, que de ceux qui ne le sont pas. La conception des objets visibles est aussi plus facile et plus vive, toutes choses égales d'ailleurs; et de là vient que, non-seulement les poètes se plaisent à décrire les objets visibles, mais qu'ils emploient la métaphore, l'allégorie, l'analogie, à revêtir de formes visibles tous les objets qu'ils décrivent. La conception vive fait, pour ainsi dire, paraître l'objet sous nos yeux. Lord Kames a fait voir[1] de quelle importance il est dans les ouvrages d'esprit, de produire ce qu'il appelle *la présence idéale*. Tel est en effet le but de la description poétique; elle transporte l'homme hors de lui-même, et le fait, pour ainsi dire, assister à la scène qu'elle raconte. Or, cette *présence idéale* n'est, à mon gré, que la vive conception de ce que nous verrions, si l'objet était mis sous nos yeux.

Les conceptions abstraites et générales ne sont jamais

[1] *Éléments de Critique.*

vives quoiqu'elles puissent être distinctes; aussi, quelque importantes qu'elles soient en philosophie, elles n'entrent guère dans une descriptiou poétique sans être particularisées ou revêtues de quelque parure visible.

Et cependant le mouvement donne un nouveau degré de vivacité à nos conceptions des objets visibles, et elles deviennent plus vives encore quand ce mouvement est la vie et que nous prêtons à cette vie l'intelligence et la volonté. Aussi les poètes ont-ils animé la nature entière, et doué tous les êtres de sentiment et de réflexion.

L'imagination distinguée de la conception n'est qu'une application particulière de cette faculté. On désigue sous ce titre, la conception des objets de la vue. Ainsi, dans une proposition géométrique, j'imagine la figure et je conçois la démonstration; je pourrais dire aussi que je conçois la figure; mais je ne pourrais pas dire que j'imagine la démonstration.

6. Nos conceptions peuvent être nettes et sûres; elles peuvent être obscures et incertaines. La vivacité des couceptions est un des plaisirs de l'esprit, mais c'est leur netteté et leur certitude qui nous rendent capables de bien juger et d'exprimer nos sentimens avec clarté.

Entre plusieurs personnes qui parlent ou écrivent sur le même sujet, pourquoi eutend-on si facilement les unes et si difficilement les autres? C'est que les uues conçoivent très-nettement ce qu'elles disent ou écrivent, et que les autres n'en ont qu'une couceptiou confuse. On est rarement embarrassé d'exprimer ce que l'on a conçu distinctement; « Le mot propre jaillit de l'idée nette, dit Ho« race, *Verbaque provisam rem non invita sequuntur*; » mais il est impossible de rendre avec clarté une conception obscure.

On dit communément que la clarté du discours tient

au choix des mots, au tour des phrases et à l'ordre de la composition; tout cela est vrai, mais tout cela suppose la netteté des conceptions, sans laquelle il ne peut y avoir ni propriété des termes, ni tour heureux de la phrase, ni méthode quelconque de composition.

Les conceptions confuses ne produisent pas seulement l'obscurité du discours, elles produisent encore les erreurs du jugement.

Si l'on concevait les choses de la même manière, serait-il possible qu'on jugeât différemment de leurs rapports; et deux personnes pourraient-elles différer sur la conclusion d'un syllogisme, si elles avaient la même conception des prémisses?

Il est des esprits qui rencontrent de grandes difficultés dans les démonstrations géométriques : je crois que ce n'est pas la faute de leur jugement, mais celle de leur intelligence. D'une part on ne saurait être convaincu par une démonstration que l'on ne comprend pas, et de l'autre, il me semble impossible de ne pas sentir la force d'une démonstration que l'on comprend : je parle d'une démonstration complète, et qui ne laisse rien à suppléer au lecteur, comme sont celles d'Euclide.

Il arrive souvent, qu'après avoir parfaitement compris les quatre premiers livres d'Euclide, les étudiants éprouvent beaucoup de peine à comprendre le cinquième. Si vous en cherchez la raison, vous trouverez qu'ils n'ont pas encore une conception nette et sûre des nouveaux rapports soumis à leur jugement, ni par conséquent des termes qui les expriment. Une fois que ces nouveaux termes seront devenus familiers, et qu'ils éveilleront promptement dans leur intelligence une conception claire et précise des choses qu'ils représentent, tenez pour certain que vos élèves comprendront les démonstrations du cin-

quième livre comme celles du premier et qu'ils en sentiront tout aussi distinctement la force.

En séparant de cette manière la conception du jugement, on sera porté à penser que la faculté de juger est la même chez tous les hommes, et que ceux en qui elle se montre supérieure ne doivent cette supériorité qu'à des conceptions plus nettes, plus étendues, plus rapides. S'il en est ainsi, il n'est pas vrai que l'intelligence et le jugement soient des avantages divers, dont l'un soit possédé par ceux-ci, l'autre par ceux-là : ils sont un seul et même don de la nature, qui ne les sépare jamais.

Il faut cependant observer qu'il y a des conceptions plus utiles au raisonnement que d'autres également claires et distinctes. Nous avons dit que nos conceptions ont pour objet, les unes, les choses individuelles, les autres, les choses générales ou abstraites ; or, on peut concevoir très-nettement les objets individuels et n'avoir aucune facilité pour former des conceptions générales ; et de là vient, sans doute, qu'on rencontre tant de personnes dont le jugement est aussi sûr que pénétrant, tant qu'il s'agit des événements et des intérêts de la vie active, qui ont même peut-être du talent pour la composition oratoire et poétique, et à qui les raisonnements abstraits sont impénétrables.

Cette opinion de l'égalité du jugement chez tous les hommes n'est point nouvelle; je l'appuierai de l'autorité de deux esprits du premier ordre, Descartes et Cicéron. Voici comment le premier s'exprime dans son *Discours sur la Méthode* : « Le bon sens est la chose du monde la « mieux partagée... La puissance de bien juger et distin- « guer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on « nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale « en tous les hommes ; et ainsi la diversité de nos opi-

9.

« nions ne vient pas de ce que les uns sont plus raison-
« nables que les autres, mais seulement de ce que nous « conduisons nos pensées par diverses voies, et ne consi- « dérons pas les mêmes choses [1]. »

Cicéron dans son troisième livre de l'Orateur, fait la même remarque : « Mirabile est, dit-il, cum plurimum in fa- « ciendo intersit inter doctum et rudem, quam non mul- « tum differat in judicando. Ars enim cum à natura profecta « sit, nisi (natura) moveat ac delectet, nihil sane egisse « videatur [2]. »

Il suit de tout ce qui précède, que la faculté de s'exprimer avec clarté et celle de raisonner avec justesse dépendent de la netteté de nos conceptions. Or, nul doute que la nature n'ait réparti fort inégalement le don de concevoir avec précision, c'est-à-dire de nous former des notions claires et distinctes des choses sur lesquelles nous méditons et raisonnons.

7. Plusieurs philosophes ont observé qu'il n'y a pas un élément de nos conceptions pures qui ne nous ait été fourni par quelques-unes des autres facultés originelles de l'entendement. Ainsi l'homme qui n'aurait jamais vu ne pourrait concevoir les couleurs ; celui qui n'aurait jamais entendu ne pourrait concevoir les sons ; et si nous étions dépourvus de conscience, nous n'aurions aucune idée, ni du devoir, ni du bien et du mal dans les actions.

L'imagination peut former des combinaisons qui n'ont jamais existé ; elle peut amplifier et amoindrir, multiplier et diviser, composer et façonner ; en un mot, modifier en tous sens, les objets que la nature lui présente ; mais, à son plus haut degré d'énergie, elle ne saurait introduire dans ses ouvrages un seul élément de sa création. Elle les

[1] Descartes, *Discours sur la méthode*, page 1.
[2] *De Oratore*, lib. III, § 51.

doit tous à la nature; elle les tient tous de l'une quelconque de nos facultés primitives.

Locke a exprimé cette vérité d'une manière aussi noble que juste: « L'empire que l'homme a sur ce petit monde, « je veux dire sur son propre entendement, est le même « que celui qu'il exerce dans ce grand monde d'êtres visi-« bles. Comme toute la puissance que nous avons sur ce « monde matériel, ménagée avec tout l'art et toute l'a-« dresse imaginables ne s'étend dans le fond qu'à compo-« ser et à diviser les matériaux qui sont à notre disposi-« tion, sans qu'il soit en notre pouvoir de faire la moin-« dre particule de nouvelle matière, ou de détruire un « seul atome de celle qui existe déjà; de même, nous ne « pouvons former dans notre entendement aucune idée « simple qui ne nous vienne des facultés que Dieu nous a « données [1]. »

Tous les philosophes professent le même sentiment. Il est vrai que Hume, après avoir reconnu la vérité du principe, cite un cas qui lui paraît faire exception; c'est celui d'un homme qui aurait vu toutes les nuances d'une couleur, à l'exception d'une seule; cet homme, dit Hume, pourrait cependant concevoir cette nuance. Il est vrai, mais ce fait n'est point une exception; car les diverses nuances d'une couleur diffèrent en degrés mais ne diffèrent point en nature.

Nous observerons ici que nos conceptions les plus simples ne sont pas celles que la nature nous présente immédiatement. Notre intelligence, parvenue à sa maturité, acquiert le pouvoir d'analyser les objets que nous offre la nature, de distinguer leurs qualités et leurs relations diverses, de concevoir chacun de ces éléments simples, et

[1] Locke, *Essai*, liv. II, chap. 11, § 2.

de leur donner à chacun un nom particulier. Ce sont là nos conceptions les plus simples, et l'on voit qu'elles ont pour objet, non point les choses mêmes que la nature nous présente directement, mais les attributs et les relations de ces choses.

Ainsi les corps sont les objets que la nature présente immédiatement à nos sens, et la conception qui en résulte est très-complexe. C'est en analysant cette notion que nous formons les conceptions d'étendue, de solidité, d'espace, de point, de ligne, de surface, qui sont toutes plus simples que la conception d'un corps. Ces conceptions sont les éléments dont celle d'un corps est composée et dans lesquelles l'analyse la résout. Mais nous étudierons plus tard cette faculté d'analyser les objets naturels ; nous n'en faisons ici qu'une simple mention, et seulement pour montrer les rapports qu'elle a avec le sujet qui nous occupe.

8. Quoique les éléments de nos conceptions appartiennent tous à la nature, la faculté que nous avons de les séparer, de les réunir et de les combiner, n'est bornée par aucune limite, ni soumise à aucune condition. Les compositions nouvelles qu'il nous plaît de former, sont proprement les créatures de l'imagination. Nous les concevons très-clairement, quoiqu'elles n'existent point ; et véritablement tout ce qui a jamais été produit, a dû, avant de l'être, avoir été conçu de cette manière. Chaque œuvre de l'art, chaque plan de conduite, a nécessairement été conçu avant d'être exécuté ; et nous ne saurions nous empêcher de croire qu'une conception distincte de toutes les parties de cet univers et un jugement que le plan en était bon et conforme aux desseins de sa Providence, n'aient précédé dans l'esprit de Dieu l'acte même de la création.

C'est à l'homme, en sa qualité de créature raisonnable, de faire servir cette faculté illimitée de conception à régler sa conduite et à étendre ses connaissances ; c'est son privilége d'agir en vertu d'un plan conçu d'avance. Les animaux semblent dépourvus de cette faculté, ou ne l'avoir qu'à un degré très-faible. Ils sont mus par l'instinct, l'habitude, l'appétit, ou quelque affection naturelle, selon que ces principes sont excités par l'occasion présente; mais nous n'avons aucune raison de croire qu'ils se proposent jamais un plan de vie ni des règles générales de conduite. Sous ce rapport, beaucoup d'hommes se ravalent à la condition des animaux, quoiqu'ils aient reçu du ciel des facultés supérieures; ils vivent sans règle, agissent sans plan, et cèdent en aveugles à la passion ou à l'appétit du moment.

9. La dernière propriété que nous observerons dans la conception, celle qui la distingue de toutes les autres facultés, c'est qu'elle ne s'exerce pas uniquement sur les choses qui existent. Il m'est aussi aisé de concevoir un cheval ailé que l'individu de mon espèce qui m'est le plus connu; et quelle que soit la netteté de cette conception, elle n'incline point mon jugement à croire que ce cheval existe ou qu'il ait existé.

Il n'en est pas ainsi des autres opérations de l'esprit; elles ont pour objet des réalités et emportent la persuasion que ces réalités existent. Si j'éprouve de la douleur, je suis forcé de croire qu'elle existe; si je perçois un objet sensible, je crois irrésistiblement à son existence; si je me souviens distinctement d'un événement, bien que cet événement ait cessé d'exister, je ne saurais douter de son existence antérieure; enfin, la conscience que j'ai des opérations de mon esprit, implique la ferme conviction de la réalité de ces opérations.

La sensation, la perception, la mémoire, la conscience ont donc exclusivement pour objets des choses qui existent ou qui ont existé, au lieu que la conception a souvent pour objets des choses qui n'ont point existé, qui n'existent pas, qui n'existeront jamais. C'est le propre de cette faculté que son objet, quoique distinctement conçu, puisse ne point exister. Nous disons qu'il est la créature de l'imagination; mais c'est une créature qui ne fut jamais créée.

Afin de prévenir toute méprise au sujet de la conception, distinguons encore, avant de terminer, l'acte de l'esprit auquel on donne ce nom, de l'objet de cet acte qui est ce que nous concevons. Quand nous concevons une chose, notre esprit exécute une opération dont nous avons conscience et de la réalité de laquelle nous ne saurions douter; mais cette opération a un objet, car on ne peut concevoir sans concevoir quelque chose; si cet objet est un centaure, il est évident que nous pouvons avoir une conception distincte d'un objet qui n'a jamais existé.

Je crains bien qu'aux yeux des personnes qui n'ont point lu les philosophes, je ne me donne un ridicule en insistant si fortement sur un fait aussi manifeste. Qui ne sait en effet que l'esprit peut concevoir des choses qui n'ont jamais existé; et quel homme dans son bon sens peut en douter? J'en conviens, et j'avoue que je ne connais rien de plus évident pour le sens commun, rien de mieux attesté par l'expérience universelle. Mais si la philosophie ancienne et la philosophie moderne nient de concert cette vérité si évidente, je ne saurais pourtant faire assez peu de cas du sentiment de tant d'hommes supérieurs, pour me borner à une simple dénégation et ne point examiner patiemment tout ce qu'on a pu dire pour la défendre.

CHAPITRE II.

THÉORIES SUR LA CONCEPTION.

Les philosophes ont appliqué l'hypothèse des idées à l'explication de la conception, aussi bien qu'à celle de la perception et de la mémoire; et nous devons la suivre encore dans cette application, au risque d'ennuyer nos lecteurs en revenant sur un sujet dont nous les avons déjà si longuement entretenus. Ce nouveau point de vue de la théorie des idées ne pouvait être introduit plus tôt; il en donnera, j'espère, une idée plus complète, et dévoilera mieux les préjugés sur lesquels elle est fondée.

Il y a deux préjugés qui me semblent avoir produit la théorie des idées sous toutes les formes qu'elle a revêtues depuis deux mille ans; et quoiqu'ils n'aient en leur faveur ni le témoignage immédiat de nos facultés, ni l'autorité de la réflexion, il était en quelque sorte naturel que les philosophes y fussent entraînés par la séduction des analogies les plus spécieuses.

Le premier de ces préjugés c'est qu'il doit y avoir dans toute opération de l'entendement une communication immédiate entre l'esprit et l'objet, de sorte qu'ils puissent agir l'un sur l'autre; le second c'est que dans toute opération, la pensée a toujours un objet qui existe réellement tant que l'esprit est dirigé vers lui, ou, comme l'ont dit quelques philosophes, que *ce qui n'est pas, n'est pas intelligible*.

Si les philsopohes s'étaient aperçus que ces prétendus principes ne sont que des inductions analogiques, nous

n'aurions jamais entendu parler des *idées*, dans l'acception philosophique de ce mot.

Les philosophes ont conclu du premier de ces principes, que les objets extérieurs, étant trop éloignés pour agir immédiatement sur l'esprit, ne peuvent lui être connus que par une image intérieure qui est l'objet immédiat de la perception; et quoiqu'ils diffèrent sur le nom, sur la nature, sur l'origine de cette image, ils s'accordent unanimement à croire qu'elle existe dans l'esprit.

Nous avons examiné les preuves qu'on a produites à l'appui de ce principe; je ne les rappellerai point ici, non plus que la réfutation que j'en ai donnée [1].

J'ajouterai seulement, qu'on ne voit point pourquoi la présence d'un objet immédiat dans l'esprit serait plus nécessaire aux opérations intellectuelles qu'aux affections et aux passions. Les philosophes ne prétendent point que l'amour et la haine, l'estime et le mépris ne s'exercent que sur des idées; on convient généralement, ce me semble, que ce sont des personnes et non des idées qui sont les objets immédiats de ces affections; des personnes, qui sont aussi loin d'être immédiatement présentes à l'esprit que les objets extérieurs, et qui, quelquefois même, n'existant plus dans ce monde, sont également incapables d'agir sur la pensée et d'être l'objet de son action.

Examinons maintenant l'autre principe, que je regarde également comme un préjugé fondé sur l'analogie.

Ce principe est contraire à ce que nous avons établi dans le dernier article du chapitre précédent, savoir;

[1] *Essai* II, chap. XIV.

que nous pouvons former une conception distincte de choses qui n'ont jamais existé. C'est de quoi ne doutent pas ceux dont l'entendement n'a point été obscurci par les théories philosophiques, et il leur semblerait aussi ridicule de défendre cette vérité de fait que de la contester.

Mais, dit le philosophe, quoiqu'il y ait dans la conception un objet éloigné qui n'existe pas, il faut bien qu'il y ait un objet immédiat qui existe réellement ; car ce qui n'est pas, ne peut être l'objet de la pensée; il faut que l'idée soit perçue, et, si elle n'existe pas, elle ne saurait donner lieu à une perception, ni à aucune autre opération de l'esprit.

Ce second principe doit être examiné avec d'autant plus d'attention que le premier n'en est qu'une conséquence ; quand celui-là serait faux, il pourrait encore être vrai, tandis que sa fausseté entraîne nécessairement la ruine de l'autre. Si nous pouvons concevoir des objets qui n'existent pas, il s'ensuit, qu'il peut y avoir des objets de la pensée qui n'agissent pas sur l'esprit et sur lesquels l'esprit n'agit pas; car une chose qui n'existe pas, ne saurait ni exercer, ni éprouver une action.

Ce sont ces deux principes qui ont persuadé aux philosophes, que dans la conception et dans la mémoire, aussi bien que dans la perception, il y a deux objets, l'un médiat et extérieur, l'autre intérieur et immédiat qui est l'idée, l'espèce, la forme. De ces deux objets le vulgaire ne connaît que le premier qui, dans la perception, est une chose qui existe, dans la mémoire, une chose qui a existé; et dans la conception, une chose qui peut n'avoir jamais existé; mais les philosophes n'en tiennent pas moins pour assuré que l'objet immédiat ou l'idée, existe, et qu'il est perçu dans toutes ces opérations.

Cette découverte de deux objets là où le reste des hommes n'en peut apercevoir qu'un, n'est pas la seule conséquence où l'autorité de ces deux principes ait entraîné les philosophes. C'est encore elle qui les a conduits à réduire la mémoire, la conception et la perception à une seule et même opération qui consiste à percevoir des idées; et cependant, encore ici, le vulgaire est d'un avis tout opposé; il croit fermement qu'une chose, dont on se souvient, ou qu'on ne fait que concevoir, n'est pas perçue, et il lui paraît aussi absurde de parler des perceptions de la mémoire, que des visions de l'oreille.

En un mot, ces deux principes sont la base unique de la théorie philosophique des idées et le point d'appui de tous les raisonnements par lesquels on l'a défendue. S'ils sont vrais, il faut admetttre le système avec toutes ses conséquences; s'ils sont faux et qu'ils ne reposent que sur des analogies, il faut l'effacer de la philosophie où il occupe une si grande place.

Il importe donc de remonter, autant qu'il est possible de le faire, à l'origine de ces principes et de découvrir s'ils reposent sur des faits bien observés, ou s'ils ne sont que les conséquences téméraires d'une prétendue analogie entre l'esprit et la matière.

Le vulgaire, qui croit simplement ce que sa conscience lui atteste des opérations intérieures de l'esprit, est convaincu que l'objet qu'il perçoit distinctement existe, que l'objet dont il se souvient distinctement a existé, quoiqu'il puisse n'exister plus; et quant à la simple conception, comme sans cesse il conçoit des milliers de choses qui n'ont jamais existé, il ne la regarde pas même comme une présomption de l'existence de l'objet conçu. Du reste, il ne cherche point à s'expliquer comment s'accomplissent ces opérations diverses, ni s'il est possible de les ramener à des principes communs.

Mais les philosophes, qui veulent remonter aux causes, n'ont pas voulu laisser sans explication ces opérations intérieures. Observant donc que dans des opérations d'une autre nature il y a toujours, non-seulement, un agent, mais une matière sur laquelle il agit, l'analogie leur a persuadé qu'il devait en être de même dans les opérations de l'esprit.

Il y a en effet une analogie très-frappante entre l'esprit et ses conceptions, d'une part; et entre l'ouvrier et ses œuvres, de l'autre. Les desseins que forme l'esprit, les découvertes qu'il doit à la puissance de la pensée, sont proprement ses œuvres; et il y a de ces œuvres dont l'importance et la grandeur excitent l'admiration des hommes.

Le philosophe considère donc comment ces œuvres de l'esprit sont produites et de quels matériaux elles sont composées; ces matériaux, il les appelle *idées*. Il faut donc qu'il existe des idées sur lesquelles l'esprit travaille, et dont il puisse former des constructions régulières; car tout ce qui est produit doit être produit de quelque chose; et il ne se fait rien de rien.

Ce sont probablement ou ces raisonnements, ou des raisonnements de la même nature, qui ont fait rencontrer aux philosophes l'hypothèse des idées. Pythagore la réduisit en système il y a plus de deux mille ans, et Platon, qui l'adopta, l'embellit de tous les charmes de l'imagination et de l'éloquence. Par déférence pour l'opinion reçue, nous l'appelerons le système de Platon, quoique ce système appartienne réellement à Pythagore ou à son école.

La première question qui occupa les esprits, lorsque la philosophie naquit chez les Grecs, fut celle de l'origine et des principes du monde. Les différentes écoles la résolurent chacune à leur manière, et la plupart de ces solu-

tions nous paraissent aujourd'hui fort ridicules. Cependant les Pythagoriciens eurent le bon sens de comprendre que l'ordre et la beauté de l'univers prouvent une Intelligence éternelle et bienfaisante, et ils firent de Dieu l'un des premiers principes ou des causes premières de l'univers.

Mais ils ne s'arrêtèrent point là. Il faut des matériaux à l'ouvrier pour construire un édifice, et l'édifice du monde devait avoir les siens. Partant de ce principe que tout ce qui est fait doit être fait de quelque chose, il leur semblait absurde que le monde fut fait de rien.

Nullam rem è nihilo gigni divinitus unquam [1].
De nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti [2].

Les anciens n'élevèrent jamais aucun doute sur cette maxime; et nous voyons dans Cicéron qu'elle était encore regardée comme certaine par tous les philosophes de son temps. Quel philosophe a jamais avancé, dit-il [3], qu'une chose peut sortir de rien, ou retourner à rien? Comme les hommes ne travaillent point sans matériaux, ils pensaient qu'il en était de même de la divinité : c'était raisonner par analogie.

Ainsi une matière éternelle et increéée était encore à leurs yeux un premier principe des choses; mais ils croyaient que cette matière ne pouvait avoir ni qualité ni forme; elle ressemblait à la matière première d'Aristote, qui doit cette partie de sa philosophie à ses prédécesseurs. Nous trouvons, nous modernes, moins de difficulté à concevoir la création de la matière avec ses qualités, qu'à admettre son existence éternelle et indé-

1 Lucrèce.
2 Perse.
3 *De Divinatione*, lib. II.

pendante. Mais le préjugé des anciens contre ce que nous appelons *création*, les forçait de recourir à cette inintelligible matière pour procurer des matériaux à la Puissance divine.

La même analogie qui leur avait fait supposer l'éternité de la matière qui compose le monde, les conduisit à penser que Dieu n'avait pu l'ordonner que d'après un modèle ou un type préexistant et éternel. Tous les ouvrages de l'art sont conçus distinctement avant d'être exécutés, disaient-ils; Dieu étant un être intelligent, n'a donc pu produire l'univers, cette œuvre d'une beauté et d'une régularité si parfaite, sans en avoir auparavant une conception distincte.

Mais cette conception étant elle-même l'ouvrage de l'Intelligence divine, il fallait que quelque chose existât qui en fût l'objet, et ce quelque chose ne pouvait être que des idées qui sont le seul objet immédiat de l'intelligence.

Ainsi l'école de Platon reconnaît trois principes ou causes de l'univers, une matière éternelle, cause matérielle; des idées éternelles, cause exemplaire; et une Intelligence éternelle, cause efficiente.

Les idées éternelles étaient revêtues des plus magnifiques attributs; immuables et incréées, seul objet de la contemplation divine avant la naissance de l'univers, elles sont aussi par leur nature le seul objet de l'entendement et de la science pour les êtres intelligents. Autant l'intelligence est supérieure aux sens, autant les idées sont au-dessus des objets sensibles. Les objets sensibles étant dans une fluctuation perpétuelle, on ne peut dire proprement qu'ils existent; les idées sont les seules choses qui aient une existence réelle et permanente. Elles sont aussi variées que les espèces des choses, toute espèce ayant son idée correspondante, tandis qu'il n'y a

point d'idées qui répondent aux individus. L'idée est l'essence même de l'espèce, et elle existait avant que les individus de l'espèce fussent créés ; sans se multiplier ni se diviser, elle se retrouve tout entière dans chacun.

Nous n'avons dans notre état présent qu'une conception imparfaite des idées éternelles; mais le plus haut degré de la félicité et de la perfection humaine est d'être capable de les contempler. Tant que l'âme est renfermée dans la prison du corps, les sens, comme un poids incommode et qui agit sans relâche, l'entraînent vers les objets terrestres et l'éloignent de la contemplation des choses intellectuelles; c'est en nous dégageant de leurs chaînes, en nous purifiant de leurs souillures, que l'œil de l'entendement peut s'ouvrir, et que l'ame parvient à s'élever sur les ailes de l'intelligence jusqu'au monde céleste des idées.

Tel est le plus ancien système sur les idées dont nous ayons connaissance. Quelque différence qu'il y ait entre ce système et le système moderne, ils reposent sur les mêmes préjugés que nous avons signalés tout à l'heure, à savoir, que toute opération implique une matière première, et toute conception un objet réellement existant.

Car si les philosophes anciens n'avaient pas jugé impossible que Dieu produisît le monde sans matériaux, et qu'il en conçût le plan sans modèle, ils n'auraient pas fait de la matière et des idées des principes aussi nécessaires que la Divinité elle-même.

Il est certain qu'ils croyaient les idées éternelles; mais croyaient-ils aussi que, par leur propre vertu et sans cause antérieure, elles eussent été éternellement disposées dans cet ordre merveilleux qu'ils attribuaient au monde intelligible ? c'est ce que nous ne voyons nulle part, mais ce qui semble être une conséquence nécessaire

de leur système. Car si Dieu n'avait pu concevoir le plan du monde sans modèle, ce modèle n'était pas l'œuvre de sa sagesse, puisqu'il aurait été obligé de le concevoir pour le créer. Il existait donc dans toute sa beauté indépendamment de la puissance divine; et c'est pour cela sans doute qu'on le plaçait au rang des premiers principes avec Dieu et la matière.

S'il faut entendre de cette manière le système de Platon, et je ne vois pas qu'on puisse l'entendre autrement, il mène à deux conséquences qu'il est difficile d'accepter.

1° Il ne laisse au Créateur, dans la production de l'univers, que le seul mérite de l'exécution. Le modèle avait toute la beauté et toute la perfection qu'on admire dans la copie, et Dieu n'a fait qu'imiter ce chef-d'œuvre dont l'existence n'était point son ouvrage. Nous ajouterions que, selon les auteurs du système, la copie est fort au-dessous de l'original, s'ils ne s'accordaient à attribuer cette imperfection à la nature réfractaire de la matière.

2° Si le monde idéal, qui n'est point l'œuvre d'un être intelligent et sage, ne laisse pas d'être un monde parfait, comment peut-on, de l'ordre et de la beauté de cet univers, copie imparfaite du monde idéal, conclure qu'il est l'œuvre d'un être parfaitement sage et parfaitement bon? Il n'est personne qui ne sente la force de l'argument qui, de l'ordre et de la beauté de la création, infère la suprême sagesse du Créateur; les philosophes anciens eux-mêmes l'ont parfaitement comprise. Or, ou bien cet argument est détruit par la supposition d'un monde idéal beaucoup plus parfait que le nôtre et qui existe sans cause; ou bien il s'applique à ce monde idéal lui-même, et prouve qu'il est l'ouvrage d'une intelligence souverainement sage et bonne, qui n'a pu le créer sans l'avoir préalablement conçu.

Ce qui fait tout le mystère des idées platoniciennes, c'est que ce sont des êtres; retranchez le seul attribut de l'existence, tous les autres s'entendent et s'admettent aisément, malgré la pompe de l'expression.

Qu'est-ce qu'une idée selon Platon? C'est l'essence d'une espèce, l'exemplaire et le type de tous les individus de cette espèce; elle est tout entière dans chaque individu, sans se multiplier ni se diviser; de toute éternité, elle a été l'objet de la contemplation divine, et elle est un objet de contemplation et de science pour tous les êtres intelligents; elle est éternelle, immuable, incréée; et non-seulement elle existe, mais elle a une existence plus réelle et plus permanente, qu'aucune des créatures sorties des mains de la divinité.

Prenez cette définition dans sa totalité, il faudra un Œdipe pour la débrouiller; retranchez-en la dernière phrase, rien n'est plus simple. Il y a mille choses auxquelles s'appliquent sans effort tous les autres caractères qu'elle énumère.

Prenons pour exemple la nature du cercle, telle qu'elle est définie par Euclide, et telle que tout être intelligent la conçoit, quoique jamais aucun cercle exactement conforme à ce type n'ait existé. C'est l'exemplaire et le modèle de tous les cercles individuels qui ont jamais existé, car ils ont tous été tracés conformément à la nature du cercle; elle est tout entière dans chaque individu de l'espèce, sans multiplication ni division, car tous les cercles, considérés comme cercles, sont d'une seule et même nature; de toute éternité, elle a été contemplée par l'intelligence divine, et elle peut être aussi un objet de contemplation et de vraie science pour tous les êtres intelligents; elle est enfin l'essence d'une espèce, et, comme toutes les essences, elle est éternelle, immua-

ble et increéée; ce qui signifie qu'un cercle fut toujours un cercle, et ne sera jamais qu'un cercle, et que c'est la nature des choses et non l'action d'une force créatrice, qui fait qu'un cercle est un cercle.

La description de l'idée platonicienne, à l'existence près, s'applique avec la même justesse à la nature de chaque espèce de substance, de qualité et de relation, et en général à tout ce que les anciens appelaient *universaux*.

S'il était vrai que Dieu n'eût pu concevoir les espèces des choses sans le secours d'un modèle réellement existant, il faudrait revenir au système de Platon, quelque inintelligible qu'il paraisse. Mais si Dieu a pu concevoir distinctement toutes les choses avant qu'elles fussent produites, et si d'autres êtres, doués d'intelligence, peuvent concevoir des objets qui n'existent pas, le système de Platon n'a d'autre fondement que le préjugé qui nous fait assimiler les opérations de l'entendement à celles des corps.

Aristote rejeta les idées de Platon comme de pures chimères; mais comme il retint le préjugé qui leur avait donné naissance, ce qu'il mit à la place n'en diffère que par le nom et l'origine.

Il appela les objets de la pure intelligence *espèces intelligibles*, ceux de la mémoire et de l'imagination *fantômes*, et ceux des sens *espèces sensibles*. Ce changement de noms se réduisait à très-peu de chose; car le mot grec εἶδος, que nous traduisons par *forme* ou *espèce*, se rapproche tellement du mot ἰδέα, et pour le son et pour le sens, qu'en ne consultant que l'étymologie, il serait malaisé de leur donner des significations différentes. Tous deux viennent du verbe εἴδω, qui signifie *voir*, et tous deux peuvent signifier *vision*, *apparence*. Cicéron qui entendait apparemment le grec, traduit souvent le

mot ἰδέα par le mot latin *visio*. Mais comme ce sont des termes techniques, l'un dans le système de Platon, l'autre dans celui des Péripatéticiens, les Latins ont généralement emprunté le mot grec ἰδέα pour exprimer la notion platonicienne, et ils ont traduit le terme dont s'est servi Aristote par *species* et *forma*. Dans toutes les langues modernes on a suivi cet exemple.

Les *formes* ou *espèces intelligibles* reçurent cette épithète pour les distinguer des *espèces sensibles*, qui sont les objets immédiats des sens.

Selon Aristote, les *espèces sensibles* émanent de l'objet extérieur; les *sens* sont la faculté qui reçoit la forme des choses sensibles, séparée de la matière, à-peu-près comme la cire reçoit la forme du cachet sans aucune partie de la matière qui le compose. L'*intellect* reçoit de même la forme des choses intelligibles; il est le *lieu* de ces formes.

Aristote pensait très-probablement, que les *formes intelligibles*, dans l'intellect humain, procédaient des *formes sensibles*, ou plutôt qu'elles étaient ces mêmes formes spiritualisées par l'abstraction et d'autres procédés de l'entendement. Mais d'où procédaient les *formes intelligibles* dans l'intellect divin? elles devaient, ce me semble, avoir une autre origine. On ne voit point qu'Aristote se soit occupé de la déterminer. Ce qui est indubitable, c'est qu'il enseignait qu'il n'y a point d'intellection sans *formes intelligibles*; point de mémoire, ni d'imagination sans *fantômes*; point de perception sans *espèces sensibles*. En traitant de la mémoire, il se propose cette difficulté, qu'il tâche de résoudre : « Comment un *fantôme*, qui est un objet présent, peut-il représenter une chose qui est passée? »

Ainsi le système péripatétique des *espèces* et des *fan-*

tômes est appuyé, comme le système platonicien des *idées*, sur ce principe que chaque espèce de pensée a un objet réellement existant, et qu'il y a, dans chaque opération intellectuelle, une matière sur laquelle l'esprit agit. Il importe peu que l'objet soit une *idée*, comme Platon l'appelle, ou une *espèce* comme le nomme Aristote, qu'il soit éternel et incréé, ou produit par les impressions des objets extérieurs; il n'est pas moins reconnu, dans chaque système, que la Divinité a eu besoin de la matière pour construire l'univers, et que les êtres intelligents ont besoin, pour concevoir ce qui n'existe pas, d'un modèle doué d'une véritable existence.

Les philosophes de l'école d'Alexandrie, qu'on appelle communément les derniers Platoniciens, placèrent les idées éternelles au sein de l'Intelligence divine, et par-là, ils évitèrent l'absurdité d'en faire un principe distinct et indépendant de la Divinité; mais ils ne laissèrent pas de soutenir qu'elles existent réellement en Dieu, qu'elles sont les seuls objets de ses conceptions et les archétypes de toutes les choses créées.

Les philosophes modernes n'ont point abandonné le préjugé des anciens, que toute pensée doit avoir un objet réellement existant. Mais ils n'ont pas jugé nécessaire de distinguer, par des noms différents, les objets immédiats de l'intelligence, de l'imagination et des sens; ils leur ont imposé à tous le nom commun d'*idées*.

Les idées résident-elles dans le sensorium, ou dans l'esprit, ou dans l'un et dans l'autre ensemble? Existent-elles, lorsqu'elles ne sont pas perçues, ou seulement lorsqu'elles le sont? Sont-elles produites par Dieu, ou par l'esprit lui-même, ou par des causes extérieures? Les philosophes sont extrêmement partagés sur toutes ces questions, et le même philosophe n'est pas toujours d'accord avec lui-

même, et semble souvent hésiter. Mais quant à l'existence des idées, ils paraissent à-peu-près unanimes.

Et même, cette opinion est tellement enracinée dans la philophie moderne, qu'il semble au premier coup-d'œil que ce soit le plus étrange, des paradoxes, et une véritable contradiction dans les termes, que d'avancer que les hommes peuvent penser sans idées.

Sans doute il y a contradiction apparente, mais cette contradiction n'est que dans l'équivoque du mot *idée*. Si l'on entend par *idée* d'une chose l'action de l'esprit lorsqu'il pense à cette chose, (et c'est la signification la plus commune du mot), penser sans *idée*, ce serait penser sans pensée, ce qui est en effet contradictoire.

Mais, selon la définition philosophique, l'*idée* n'est pas la pensée, elle est l'objet de la pensée, et un objet qui existe réellement et qui est perçu. Qu'y a-t-il maintenant de contradictoire à dire qu'on peut penser à ce qui n'existe pas?

J'avoue que nous ne percevons rien qui n'existe, et que la mémoire ne nous rappelle rien qui n'ait existé; mais il ne suit pas de-là, qu'il nous soit impossible de concevoir ce qui n'existe point ni ce qui n'a jamais existé.

Prenons un exemple. Je conçois un centaure; cette conception est une opération de mon esprit, dont j'ai la conscience, et à laquelle je puis appliquer mon attention; elle a pour objet un centaure, que je crois n'avoir jamais existé. Où est la contradiction?

Mais, dit le philosophe, vous ne pouvez pas concevoir un centaure, si l'idée n'en est présente à votre esprit. Qu'est-ce que cela signifie? Le philosophe ne veut pas dire apparemment que je ne puis pas concevoir un centaure sans le concevoir; c'est une vérité qu'il ne serait pas nécessaire de m'apprendre. Qu'est-ce donc que l'idée

dont il parle? Est-ce un animal moitié homme, moitié cheval? Non; et j'en conclus que l'idée n'est pas ce que je conçois. Il reste donc que l'idée soit une image de l'animal, et que cette image soit l'objet immédiat de ma conception, tandis que l'animal en est l'objet éloigné.

Si c'est là ce que pensent les philosophes, je réponds d'abord, que ma conception n'a pas deux objets, qu'elle n'en a qu'un seul, et qu'il est aussi immédiat qu'il soit possible.

Je réponds, en second lieu, que l'objet de ma conception est un animal, et non l'image d'un animal. Je sais ce que c'est que concevoir un animal, et ce que c'est que concevoir l'image d'un animal : je distingue parfaitement ces deux conceptions, et je ne puis m'y tromper. Ce que je conçois est un corps vivant, d'une certaine forme et d'une certaine couleur. Or, l'image des philosophes n'est point un corps; elle n'a ni forme, ni couleur, ni mouvement, ni vie. Qu'est-ce donc que cette image? Il m'est impossible de le comprendre.

M'expliquera-t-on, en troisième lieu, comment il se fait que l'unique objet de ma conception soit une idée, tandis que je ne puis concevoir ce que c'est qu'une *idée*? A la vérité, quand je le concevrais, il ne serait pas prouvé pour cela qu'il y eût des idées, pas plus qu'il n'est prouvé qu'il y a des centaures, parce que je puis concevoir un centaure. Tantôt les philosophes disent que nous avons la perception des idées, tantôt que nous en avons la conscience; je n'ai aucun doute sur l'existence des choses que je perçois, et dont j'ai la conscience; mais la réflexion la plus attentive ne me découvre point que je perçoive des idées, et la conscience ne me les montre point au-dedans de moi.

La perception et la conscience sont des opérations de

l'esprit tout à fait différentes, et il est assez étrange que les philosophes n'aient jamais déterminé quelle est celle des deux par laquelle nous discernons les idées. C'est comme si quelqu'un affirmait positivement qu'il a eu la perception d'un objet, mais qu'il ne sait si c'est par les yeux, par les oreilles, ou par le toucher.

Mais un homme qui conçoit un centaure ne peut-il pas dire qu'il en a une image distincte dans l'esprit? Sans doute il le peut, et je n'ai rien à objecter s'il entend par là ce qu'entend le vulgaire qui n'a jamais ouï parler de la théorie philosophique des idées. Par une image distincte dans l'esprit, le vulgaire entend une conception distincte; et cette manière de s'exprimer est naturelle puisqu'il y a entre la conception et une image une analogie si frappante que la faculté de concevoir s'appelle *imagination* dans toutes les langues. *Image dans l'esprit* n'est en ce sens qu'une périphrase, pour signifier *imagination*. Mais conclure de là qu'il y a une image réelle dans l'esprit, une image distincte de l'esprit qui conçoit, c'est se laisser tromper par l'expression. Autant vaudrait conclure des mots *délibérer* et *balancer*, dont on se sert si souvent pour exprimer les actes de la volonté que l'esprit a réellement une balance, dans laquelle il pèse les motifs et les arguments.

Nous ne sommes que trop enclins à prendre à la lettre les termes analogiques qui, dans toutes les langues, expriment la conception. Mais quand nous résistons à ce penchant et que nous observons avec attention ce qui se passe en nous, nous n'avons pas plus de raison de croire que nous avons des images dans l'esprit, que des balances, ou d'autres instruments mécaniques.

Nous ne connaissons ce qui se passe en nous que par la conscience; et la conscience ne nous manifeste que nos divers genres de pensées, l'entendement, la volonté, les

affections, les passions, les actes. Les philosophes veulent-ils donner le nom d'*idées* à tous les modes de la pensée dont nous avons conscience? Ils en ont le droit, autant qu'on a le droit d'introduire dans une langue, sans aucune nécessité, un mot équivoque, dont les significations diverses doivent causer une foule de méprises. Ne donnent-ils le nom d'*idées* qu'à certaines images présentes à l'esprit qui ne sont pas la pensée, mais l'objet de la pensée? Ces images sont des chimères. Si elles avaient une existance réelle, rien ne nous serait mieux connu, puisque nous ne connaîtrions rien que par elles; disons mieux: nous ne connaîtrions rien qu'elles, car il serait impossible de déduire de leur existence aucune autre existence, si ce n'est peut-être celle d'une intelligence dont elles seraient l'ouvrage: Berkeley l'a invinciblement démontré.

Dans tout ouvrage qui exige un plan, il faut que l'ouvrage soit conçu avant d'être exécuté, c'est-à-dire, avant d'exister. S'il faut à cette conception un modèle composé d'idées, et qui ait une existence réelle dans l'esprit, ce modèle lui-même est un ouvrage qui présuppose un plan, et s'il présuppose un plan, il faut qu'il ait été conçu avant d'avoir été exécuté. Cet argument prouve que dans tout ouvrage qui exige un plan, la conception précède l'existence. Nous l'avons appliqué plus haut au système des idées éternelles et immuables; il s'applique avec la même force à tous les systèmes qui admettent les idées.

Si maintenant l'on me demande qu'est-ce que l'idée d'un cercle? je réponds, que c'est la conception d'un cercle. Quel est l'objet immédiat de cette conception? l'objet immédiat, le seul objet de la conception d'un cercle, c'est un cercle. Où est *un cercle?* nulle part. Si c'était un cercle individuel qui existât réellement; il aurait un lieu, mais le cercle que je conçois n'a point d'existence,

et partant point de lieu. Quoi? N'est-il pas dans l'esprit qui le conçoit? C'est la conception qui est dans l'esprit, parce qu'elle est un acte de l'esprit : encore faut-il observer qu'*être dans* l'esprit, est une expression figurée, qui signifie seulement être conçu, être perçu, être senti, être rappelé.

Mais la conception d'une cercle n'est-elle pas une image, une ressemblance d'un cercle? Oui, au figuré, comme je l'ai expliqué plus haut ; mais dans le sens propre des termes, j'observe que le mot *conception*, qui signifie ordinairement cette action de l'esprit que nous avons tâché de décrire, se prend aussi quelque fois pour l'objet même de la conception, ou la chose conçue. Dans le dernier sens, l'objet de la conception étant un cercle, ne peut pas être l'image ni la ressemblance d'un cercle; car il n'y a rien qui soit l'image de soi-même. Dans le premier sens, l'action de l'esprit qui conçoit un cercle, ne peut pas être l'image d'un cercle, car il n'y a pas dans la nature deux choses plus parfaitement dissemblables, qu'une espèce de pensée et une espèce de figure, et il n'est pas plus étrange, au fond, que la conception ne ressemble point à l'objet conçu, qu'il n'est étrange que le désir ne ressemble pas à la chose désirée, ou le ressentiment à la personne qui en est l'objet.

Je puis aussi concevoir un objet individuel qui existe réellement, tel que l'église de Saint-Paul à Londres. En avoir une idée, c'est la même chose que la concevoir. En ce cas l'objet immédiat de ma conception étant à cent lieues de distance, il n'y a pas d'apparence qu'il agisse sur moi, ni que j'agisse sur lui; je ne laisse pas que d'y penser. Je puis de même penser à la première, ou à la dernière année de l'Ère julienne.

Si, après tout, on persiste à regarder les images dans l'esprit, comme la seule explication plausible de cette

faculté que nous avons de concevoir à distance, et de concevoir même ce qui n'existe pas, je demanderai si des explications, fondées sur de vaines conjectures, sont des explications, si la philosophie les avoue, si elles n'ont pas été de tous temps le fléau de la science, et si l'expérience ne prouve pas qu'il y a cent à parier contre un qu'elles sont fausses.

L'explication de la faculté de concevoir par des images présentes à l'esprit, ou gravées dans le cerveau, pourra mériter l'attention d'un esprit vraiment philosophique, quand il aura été prouvé par des arguments solides, 1° qu'il y a dans l'esprit ou dans le cerveau des images de toutes les choses que nous concevons; 2° que nous sommes doués de la faculté de les percevoir; 3° que la perception de ces images est immédiatement suivie de la conception des objets à quelque distance qu'ils soient placés, et soit qu'ils existent ou n'existent pas; et 4° que la conception des *universaux*, qui sont les attributs communs à plusieurs individus, est produite par la perception d'images individuelles dans l'esprit ou dans le cerveau. Jusque là, la théorie des images présentes à l'esprit, ou dans le cerveau, doit être reléguée dans la même catégorie que les *espèces sensibles* d'Aristote, sa *matière première*, et les *tourbillons* de Descartes.

CHAPITRE III.

DE QUELQUES ERREURS RELATIVES A LA CONCEPTION.

1. Tous ceux qui ont écrit sur la logique, à l'exemple d'Aristote, distribuent les opérations intellectuelles en

trois classes : les simples appréhensions ou conceptions, les jugements, les raisonnements. Ils enseignent que le raisonnement s'exprime par un syllogisme, le jugement par une proposition, et la simple appréhension par un seul terme, c'est-à-dire, par un ou plusieurs mots qui ne forment point un sens complet, et qui ne sont que le sujet ou le prédicat d'une proposition. S'ils entendent par-là, qu'une proposition, ou même un syllogisme, ne puisse pas être une simple appréhension, ou, en d'autres termes, une pure conception, je pense qu'ils sont dans l'erreur.

Tout jugement, tout raisonnement, suppose la conception. Nous ne pouvons, ni porter un jugement sur une proposition, ni la faire entrer dans un raisonnement, si nous n'en avons l'intelligence; mais nous pouvons la concevoir distinctement, sans porter sur elle un jugement. Il arrive souvent que nous n'avons aucune évidence ni de la vérité, ni de la fausseté d'une proposition; que nous ne prenons même aucun intérêt à savoir si elle est vraie ou fausse. En pareil cas, nous n'en affirmons rien, nous n'en nions rien, et cependant nous la concevons parfaitement.

Il est possible qu'un homme parle, plaide, écrive avec d'autres intentions que celle de découvrir la vérité. Il peut alors employer ce qu'il a de savoir, d'esprit et d'invention, sans faire aucun usage de son jugement. En effet, lorsque ce n'est point la vérité, mais un autre but qu'on poursuit, le jugement n'est plus qu'un obstacle, ou ne sert qu'à discerner les moyens d'atteindre la fin qu'on se propose ; aussi le met-on de côté, ou ne l'exerce-t-on que dans ce but.

Le but de l'orateur est, dit on, de persuader; c'est ce qu'il peut faire avec habileté et succès, sans prendre la peine d'examiner s'il a tort ou raison. Il s'en faut donc de

beaucoup que nous jugions de la vérité de toutes les propositions que nous proférons ou que nous entendons. Le jugement n'est pas la qualité la plus recherchée dans le commerce du monde; aussi n'est-il cultivé que par ceux qui ont, pour la vérité, un amour sincère. Le plus grand nombre l'enfouit comme un talent de nulle valeur, et le laisse se rouiller et se perdre, pour en cultiver d'autres qui sont plus profitables.

2. La division ordinaire de la simple appréhension, en sensation, imagination et pure intellection, me semble défectueuse sous plusieurs rapports.

En premier lieu, elle confond, sous le nom de sensation, la sensation et la perception des objets extérieurs, qui sont des choses très-différentes, et que les philosophes doivent toujours distinguer, quoique la nature ne les sépare jamais.

En second lieu, ni la sensation, ni la perception, ne sont de simples appréhensions, puisqu'elles renferment toutes deux le jugement et la croyance.

En troisième lieu, la plupart des logiciens distinguent l'imagination du pur intellect, en ce que l'image, qui est l'objet de l'imagination, est dans le cerveau, et celle qui est l'objet du pur intellect, dans l'intellect. C'est appuyer une distinction sur une hypothèse; nous n'avons aucune preuve qu'il y ait des images ni dans le cerveau ni dans l'intellect.

Nous avons déjà remarqué que l'imagination signifie proprement une vive conception des objets de la vue. Ce genre de conception, sans lequel il n'y aurait ni poésie, ni éloquence, ni arts, méritait bien une dénomination particulière. L'imagination, prise dans ce sens rigoureux, diffère de la conception, comme la partie diffère du tout. Nous *concevons* les objets des autres sens,

il ne serait point exact de dire que nous les *imaginons*. Nous *concevons* de même un jugement, un raisonnement, un discours; nous ne les *imaginons* point.

Cette différence de l'imagination et la conception est très-sensible dans l'exemple dont s'est servi Descartes, pour éclaircir la distinction commune de l'imagination et du pur intellect. Vous pouvez imaginer un triangle ou un carré de manière à ne les confondre avec aucune autre figure; mais vous ne pouvez pas imaginer de même une figure de mille côtés et de mille angles égaux. Comme l'œil le plus exercé ne la distinguerait pas d'une figure semblable qui aurait quelques côtés et quelques angles de plus ou de moins, la conception de son apparence visible, que nous appelons proprement *imagination*, ne saurait être plus nette et plus distincte que l'apparence même. Cependant vous pouvez concevoir une figure de mille côtés, et démontrer les propriétés par lesquelles elle diffère de toute autre figure. Ce n'est point par l'œil, mais par une faculté supérieure que vous avez acquis la notion d'un nombre tel que *mille*, et c'est pour cela qu'il ne peut pas être imaginé; mais il peut être conçu distinctement, et facilement distingué de tout autre nombre.

3. La simple appréhension est ordinairement présentée comme la première des opérations de l'entendement, et le jugement comme une composition ou une combinaison de simples appréhensions.

C'est une erreur, et cette erreur vient très-probablement de ce qu'on a pris la sensation et la perception des objets extérieurs pour de simples appréhensions. Ce sont en effet, selon toute apparence, les premières opérations de l'esprit, mais ce ne sont point de pures conceptions.

On convient généralement que nous ne pourrions concevoir les sons, si nous n'avions jamais entendu; ni les

couleurs, si nous n'avions jamais vu; et il en est ainsi de tous les objets sensibles. De même il faut avoir jugé et raisonné, pour avoir la conception ou la simple appréhension d'un jugement et d'un raisonnement.

La conception, quoique la plus simple des opérations de l'esprit, n'est donc pas la première; et au lieu de présenter les opérations complexes de l'entendement comme des composés, dont les simples appréhensions sont les éléments, on aurait dû dire que nous n'arrivons à la simple appréhension, que nous ne la saisissons, qu'en décomposant les opérations complexes.

Locke est tombé dans une méprise semblable, et qui se fait sentir dans tout le cours de son ouvrage, lorsqu'il suppose constamment que les idées simples sont dues immédiatement aux sens et à la conscience, et que c'est en les composant que nous en formons ensuite les idées complexes. Je crois qu'il arrive précisément le contraire.

La nature ne présente rien aux sens et à la conscience, qui ne soit complexe. Ainsi nous percevons, par les sens, différentes espèces de corps; mais chaque corps est un objet complexe qui a trois dimensions, une figure, une couleur et d'autres qualités sensibles, confondues dans un même sujet. Il est possible que les animaux, qui ont les mêmes sens que nous, ne séparent point ces différents éléments, et qu'ils n'aient que la notion complexe et confuse du tout. Telles seraient aussi les notions que nous aurions des objets, si notre esprit était renfermé dans les bornes du leur. Mais les facultés supérieures de notre entendement savent analyser l'objet sensible, séparer chacun de ses attributs de tous les autres, et en former une conception distincte et précise.

Ce n'est donc point par le ministère immédiat des sens, mais par celui de l'analyse et de l'abstraction que nous

acquérons les notions les plus simples et les plus distinctes, même des objets sensibles. Nous donnerons ailleurs plus de développements à cette vérité.

4. Il nous reste à signaler une dernière et remarquable erreur concernant la conception. Les philosophes ont fait de la conception la mesure, et en quelque sorte la pierre de touche, de la possibilité. Tout ce que nous concevons distinctement, disent-ils, est possible; ce qui est impossible, nous ne le concevons pas. Il y a plus d'un siècle que cette maxime règne sans contradiction ni dissentiment dans la philosophie. Si elle est fausse, comme je le pense, il peut être également utile et curieux de remonter à son origine, et de rechercher ce qui a pu lui concilier une si grande autorité.

Les Scholastiques n'avaient cessé d'agiter, dans les siècles d'ignorance, cette question, la plus vaine de toutes les questions : y a-t-il un *criterium* de la vérité, et quel est-il? comme si les hommes pouvaient avoir un autre *criterium* de la vérité, que le bon usage de cette faculté de juger, qu'ils ont reçue de la nature!

Voulant mettre fin à cette controverse, Descartes établit comme principe fondamental de sa philosophie, que *tout ce qui est clairement et distinctement perçu est vrai.*

Pour bien entendre ce principe, il faut se rappeler que Descartes étendait le nom de *perception* à toutes les facultés qui composent l'entendement humain; et en expliquant la maxime que nous avons rapportée, il dit lui-même que les sens, l'imagination, et le pur intellect, ne sont que différentes manières de percevoir. Tous ses disciples l'ont entendu de la même manière.

Le savant Cudworth semble avoir adopté le même principe. «Il ne faut chercher, dit-il, le *criterium* de la

« vérité qu'en nous-mêmes, et dans nos propres conceptions; car l'entité d'une vérité théorique n'est autre chose « que sa parfaite intelligibilité. Tout ce qui est clairement « conçu, est une entité et une vérité; Dieu lui-même ne « pourrait nous donner l'intelligence claire et distincte « de ce qui est faux. Il est impossible de concevoir clairement que le faux soit vrai [1]. »

C'est, selon toute apparence, cette maxime cartésienne qui a donné naissance à l'autre maxime que nous examinons en ce moment, et qui fut probablement adoptée pour modifier la première, et corriger ce qu'elle avait de trop absolu. Quand l'autorité de Descartes vint à baisser, on reconnut que nous concevons très-distinctement mille choses qui ne sont point vraies; mais on se persuada que, si la conception n'était pas une preuve infaillible de la vérité, elle supposait au moins la possibilité.

Cette maxime du reste semble être une conséquence immédiate de la théorie des idées. Il est clair en effet, qu'il ne peut y avoir, ni dans l'esprit, ni ailleurs, une *image* de ce qui est impossible. J'ajoute que l'ambiguïté du mot *concevoir*, et l'habitude de dire que *nous ne pouvons concevoir une chose* pour signifier que nous la croyons impossible, ont pu contribuer également à l'introduire dans la philosophie.

Quelle que soit au reste l'origine de l'opinion dont il s'agit, il n'y en a point qui soit plus généralement admise.

« Avoir l'idée d'une proposition, dit Clarke, prouve « que la chose qu'elle affirme n'est pas impossible, car « l'idée d'une proposition impossible ne saurait être. »

« Nous ne pouvons, dit lord Bolingbrocke, avoir l'idée

[1] *De l'éternité et de l'immutabilité des vérités morales*, p. 172.

« de ce qui n'existe pas, ni de ce qui ne peut point exister. »

« Pour nous, dit Abernethy, l'impossibilité de concevoir « est la mesure de l'impossibilité réelle. Nous disons que « cela est impossible, dont nous ne pouvons nous faire « une idée ou qui nous semble se réduire à rien quand « nous y réfléchissons. »

« Dans chaque idée, dit Price, est impliquée la possi« bilité de l'existence de son objet; car ce qu'il y a de « plus clair au monde, c'est qu'il ne peut y avoir d'idée « de l'impossible, ni de conception de ce qui ne peut « exister. »

« Impossibile est cujus nullam notionem formare pos« sumus, dit Wolf; possibile est, contrà, cui aliqua res« pondet notio. »

Enfin, selon Hume, « C'est une maxime établie en mé« taphysique, que tout ce que l'esprit conçoit, renferme « l'idée d'une existence possible, ou en d'autres termes, « que nous ne pouvons rien imaginer qui soit absolu« ment impossible. »

Il me serait aisé de produire encore, à l'appui de cette maxime, une foule d'autorités respectables; mais je n'en pourrais pas citer une seule qui la mît en doute.

Si elle est vraie, dans toute l'étendue que Wolf lui donne, nous avons une règle commode et certaine pour déterminer toute espèce de possibilité et d'impossibilité. Il suffit de s'interroger soi-même, et l'on recevra toujours une réponse infaillible. Si nous pouvons concevoir une chose, elle est possible; si nous ne le pouvons pas, elle est impossible. Et certes, il n'y a personne qui ne sache s'il conçoit ou ne conçoit pas une proposition quelconque.

Quelques philosophes n'ont adopté que la moitié du principe de Wolf. Sans doute, ont-ils dit, tout ce que nous concevons est possible; mais il serait téméraire d'a-

vancer que tout ce que nous ne concevons pas soit impossible.

Je ne puis m'empêcher de croire que, même en le restreignant dans ces limites, le principe en question ne soit une erreur dans laquelle les philosophes ont été entraînés par les causes que j'ai exposées. Voici quelles sont mes raisons.

1. Tout ce qu'on dit impossible ou possible est exprimé par une proposition; or, qu'est ce que concevoir une proposition? c'est je pense comprendre clairement ce qu'elle signifie : on ne saurait entendre autre chose par simple appréhension ou conception, quand il s'agit d'une proposition. L'axiome se réduit donc à ceci : toute proposition, dont nous comprenons distinctement le sens, est possible. Or, voici deux propositions dont je crois également bien comprendre le sens: *Deux côtés quelconques d'un triangle pris ensemble sont égaux au troisième; Deux côtés quelconques d'un triangle pris ensemble sont plus grands que le troisième*; cependant la première est impossible.

Mais, dira-t-on peut-être, bien que vous compreniez le sens de la proposition impossible, vous ne pouvez supposer, vous ne pouvez concevoir qu'elle soit vraie.

Voyons ce que signifient ces expressions *supposer* ou *concevoir qu'une proposition est vraie.*

Si l'on entend par là, accorder à la proposition quelque degré d'assentiment si faible qu'il soit, j'avoue que je ne puis en donner aucun à celle dont il s'agit. Mais en conclura-t-on que toute proposition qui peut obtenir quelque degré d'assentiment, est par cela même possible? L'expérience démentirait cette assertion. La maxime ne peut donc être vraie dans ce sens.

On dit quelquefois, *je ne puis pas concevoir qu'une chose*

soit vraie, au lieu de dire *je juge cette chose impossible.* En ce sens, *je ne puis pas concevoir que deux côtés d'un triangle sont égaux au troisième*, signifie, *je juge impossible que deux côtés d'un triangle soient égaux au troisième.* Mais, dans ce cas, *concevoir* étant la même chose que *juger possible*, la maxime que *tout ce que nous concevons est possible* se traduit en cette autre maxime, que *tout ce que nous jugeons possible est possible*. Or, n'arrive-t-il pas tous les jours, que ce qu'un homme juge possible, un autre homme le juge impossible? La même chose serait donc à la fois possible et impossible, selon la maxime, ce qui démontre qu'en ce sens aussi elle est fausse.

Je ne connais que ces deux interprétations de l'expression, *concevoir une proposition*, ou *concevoir qu'elle est vraie.* Concevoir une proposition, c'est en comprendre le sens, ou juger qu'elle est vraie. Dans le premier sens, je puis comprendre une proposition fausse ou impossible, aussi bien qu'une proposition possible ou vraie; dans le second, je trouve que les hommes portent des jugements contradictoires sur le possible et l'impossible, aussi bien que sur toute autre chose. Dans quel sens est-il donc vrai de dire, que, quand on conçoit une proposition, c'est une preuve certaine qu'elle est possible.

Si l'on dit que l'idée d'une proposition est une image de cette proposition dans l'esprit, je crois, sans doute, qu'il ne peut y avoir ni dans l'esprit ni ailleurs une image distincte de ce qui est impossible; mais je ne puis comprendre ce que l'on entend par *l'image d'une proposition*, et je désirerais qu'on me l'apprît.

2. Toute proposition, qui est nécessairement vraie, est opposée à une proposition contradictoire qui est impossible, et qui conçoit l'une, conçoit l'autre. Ainsi celui qui

conçoit que deux et trois font nécessairement cinq, conçoit qu'il est impossible que deux et trois ne fassent pas cinq ; de ces deux propositions, il n'admet que la première, mais il a l'intelligence de toutes les deux. Il n'est point de proposition, qui ne porte ainsi avec elle la proposition contradictoire, et toutes les deux sont conçues dans le même moment. « Il est reconnu, dit Hume, que dans tous les « cas où nous différons d'avis avec quelqu'un, nous con- « cevons également les deux côtés de la question, et nous « nous décidons pour un seul. » Il suit de-là que, selon Hume, lorsque nous différons d'avis avec quelqu'un sur une proposition nécessaire, nous concevons une proposition impossible. Cependant personne ne s'est autant servi, que ce philosophe, de la maxime, que *tout ce que nous concevons est possible* ; c'est sur elle que repose une grande partie des opinions qui lui sont particulières, et qui s'écrouleraient, si elle était fausse. Il n'a pas pris garde, dans le passage que nous venons de citer et qui contient une vérité évidente, qu'il tombait en contradiction avec lui-même.

3. Les mathématiciens prouvent certaines possibilités et certaines impossibilités, qui nous étonnent, et dont la démonstration seule peut nous convaincre. Mais nous ne voyons pas qu'ils aient jamais donné pour preuve de la possibilité d'une chose, qu'elle peut être conçue, et de l'impossibilité d'une autre, qu'elle ne peut pas être conçue. Pourquoi n'ont-ils pas décidé par cette maxime, la question de la quadrature du cercle? N'est-il pas très-aisé de concevoir, que dans la série infinie des nombres entiers et fractionnaires, il s'en trouve deux qui soient exactement entr'eux dans le même rapport, que le côté du carré et sa diagonale? Cependant, il est démontré que cela est impossible.

4. Les mathématiciens exigent souvent que nous con-

cevions des choses impossibles, pour parvenir à prouver qu'elles le sont : c'est le cas de toutes les démonstrations, *ad absurdum*. « Concevez, dit Euclide, une ligne droite qui, étant menée d'un point de la circonférence d'un cercle à un autre point, passe hors du cercle. » Je le conçois; et je raisonne dans cette supposition jusqu'à ce que j'arrive à une conséquence manifestement absurde; d'où je conclus que la chose que j'ai conçue était impossible.

Après avoir établi que la faculté de concevoir une proposition n'est point un *criterium* de sa possibilité ou de son impossibilité, j'ajouterai quelques observations sur l'étendue de la connaissance humaine, touchant le possible et l'impossible.

1. Il y a beaucoup de propositions, que nous jugeons à la fois vraies et nécessaires. Telles sont les propositions mathématiques, et un grand nombre d'autres. Les propositions contradictoires de celles-là, sont nécessairement impossibles. La connaissance de l'impossible a donc au moins la même étendue que celle des vérités nécessaires.

2. Par les sens, par la mémoire, par le témoignage et par d'autres voies encore, nous connaissons comme réelles beaucoup de choses qui ne semblent pas nécessaires. Or tout ce qui est réel est possible. La connaissance du possible est donc au moins aussi étendue que celle des réalités.

3. Quiconque allègue une possibilité ou une impossibilité qui n'est pas contenue dans ces limites, est tenu de la prouver. Je ne dis pas qu'il ne la prouvera pas : on le fait en plusieurs cas, particulièrement dans les mathématiques; mais je dis, que la conception n'est point une preuve admissible. Les mathématiques offrent plusieurs exemples d'impossibilités fort étonnantes, et dont on n'est convaincu que

par la démonstration. Si le raisonnement démonstratif s'appliquait à d'autres sujets avec la même précision et la même étendue, nous rencontrerions probablement d'autres impossibilités qui ne nous causeraient pas moins de surprise.

On dit, par exemple, que Dieu aurait pu faire un monde, dans lequel il ne serait entré ni mal physique, ni mal moral. Nous n'en savons pas assez pour nier cette proposition ; mais en savons-nous assez pour l'affirmer ? Quelle preuve avons-nous qu'un tel monde était possible ? C'est, dit-on, que nous pouvons le concevoir. Il est vrai ; mais est-ce là une véritable preuve ? Je ne saurais tenir pour arguments solides, ni même pour difficultés graves, tout ce qu'on dérive de la supposition d'une possibilité que rien ne démontre, et que démentirait peut-être la nature des choses, si nous la connaissions.

CHAPITRE IV.

DE LA SUITE DE NOS PENSÉES.

Chacun de nous a la conscience d'une suite de pensées qui se succèdent dans son esprit, durant l'état de veille, sans avoir besoin d'être excitées par les objets extérieurs.

Sous ce rapport, l'esprit peut être comparé à une liqueur en fermentation. Le repos est l'état naturel d'un liquide, et il y persiste tant qu'il n'est point troublé par quelque cause extérieure. Mais un liquide en fermentation contient en soi un principe qui l'agite, indépendamment de toute impulsion extérieure, et qui entretient en lui un mouvement continuel.

Il n'y a sûrement aucune similitude entre le mouvement et la pensée; mais il y a une analogie si naturelle et si frappante, que les mêmes termes expriment l'un et l'autre et que plusieurs des modifications de la pensée n'ont pas d'autre nom que celui qu'elles empruntent aux modifications du mouvement. Un grand nombre de pensées sont excitées par les sens, et les causes ou les occasions qui les produisent, peuvent être considérées comme extérieures. Mais quand ces causes n'agissent point sur nous, la pensée subsiste par l'action d'une cause interne. Telle est la constitution naturelle de l'esprit humain, qu'il est agité d'un mouvement continuel non-seulement de pensées spéculatives, mais de sentiments, de passions et d'affections qui s'y joignent.

Les anciens appelaient, je crois, *fantaisie* (φαντασια) cette succession non interrompue de pensées. Les modernes lui donnent en général le nom d'*imagination*. Si l'on ne veut point revenir à l'ancienne dénomination, on devrait au moins adopter un mot moins équivoque que celui d'*imagination ;* car, indépendamment du sens dont il s'agit, ce mot en a deux ou trois autres.

Souvent aussi on désigne ce phénomène par l'expression de *série* ou *suite d'idées*, ce qui pourrait induire à penser que c'est une suite de pures conceptions; mais cette opinion serait une erreur. Il n'entre pas seulement des conceptions ou des idées dans la succession de nos pensées; les opérations de notre esprit s'y trouvent continuellement mêlées.

La mémoire, le jugement, le raisonnement, les passions, les affections, les desseins, en un mot, toutes les opérations de l'esprit, excepté celles des sens, se produisent occasionellement dans une suite de pensées et y entrent comme éléments; en sorte que si la suite de nos

pensées est une suite d'idées, il faut que le mot *idée* convienne à toutes ces opérations diverses : ce qui ne peut être, à moins qu'on ne lui donne une étendue d'acception qu'il n'a pas.

Si nous passons maintenant du nom à la chose elle-même, nous observerons qu'il y a deux espèces de *suites de pensées*. Les unes coulent d'elles-mêmes comme l'eau de sa source, aucun principe ne les gouverne et ne les ordonne ; les autres sont réglées et dirigées vers un but, par un effort actif de l'esprit.

Avant d'examiner à part ces deux sortes de *suites de pensées*, il est bon de remarquer que, bien qu'elles soient d'une nature distincte, elles ne laissent pas de se mêler le plus souvent dans l'entendement le mieux réglé.

D'un côté, nous sommes rarement assez libres de projets et de desseins pour laisser nos pensées suivre leur cours naturel sans direction et sans frein ; et s'il arrive que nous passions quelques instants dans cet état, il se présente bientôt quelque objet qui engage notre attention, et qui éveille nos facultés actives ou contemplatives endormies.

D'un autre côté, il n'y a personne qui, voulant se livrer sans réserve à quelque méditation, et rejeter toutes les pensées étrangères au dessein qui l'occupe, n'ait souvent éprouvé qu'elles se présentent malgré lui, qu'elles s'introduisent en dépit de ses efforts pour les repousser, et qu'elles ravissent, par une sorte de violence, une partie du temps dont il voulait faire un autre usage. Les uns ont plus d'empire que les autres sur leurs pensées, et la même personne en a plus ou moins en différents temps ; mais dans l'esprit le mieux réglé, l'attention la plus vigoureuse est vaincue par le caprice de certaines pensées opiniâtres et malveillantes.

On a remarqué avec beaucoup de justesse qu'on ne peut point attribuer à l'esprit la faculté d'évoquer une pensée absente, parce que la volonté de rappeler une pensée particulière suppose que cette pensée est déjà dans l'esprit; autrement comment serait-elle l'objet de la volonté? Mais si l'on ne peut contester la vérité de cette observation, il n'est pas moins certain que nous influons puissamment sur la suite et la disposition de nos pensées; c'est un fait dont tout le monde a conscience, et dont il est aussi impossible de douter que de la réalité même de la pensée.

Nous semblons en user avec les pensées qui se présentent en foule à notre imagination, comme un grand prince avec les courtisans qui se présentent à son lever, et qui tous aspirent au bonheur d'attirer son attention. Après que ses yeux ont rapidement parcouru le cercle, il salue l'un, sourit à l'autre, adresse une courte question à un troisième; un quatrième est honoré d'une conversation particulière; le plus grand nombre sort sans avoir obtenu de marque distinguée d'attention, et s'en va comme il était venu. Il est vrai qu'il ne saurait accorder aucune preuve d'estime à ceux qui ne sont point là; mais les personnes présentes sont assez nombreuses pour épuiser toutes les nuances de faveur qu'il lui plaît de distribuer. De même dans le grand nombre de pensées qui s'offrent d'elles-mêmes à notre imagination, celles qui n'attirent point les regards de l'esprit et avec lesquelles il ne converse point en quelque sorte, s'écoulent avec la foule et sont bientôt oubliées; c'est comme si elles n'étaient point entrées dans notre esprit. Mais celles qui excitent de quelque manière notre intérêt, nous les retenons, nous les considérons, et nous les disposons dans un ordre qui se rapporte à quelque dessein.

On peut observer encore qu'une suite de pensées qui nous a d'abord coûté beaucoup de peine et de réflexion, finit par se présenter d'elle-même à notre esprit lorsqu'il l'a souvent parcourue, et qu'elle lui est devenue familière. Ainsi, lorsqu'un musicien a composé un air qui lui plaît, après qu'il l'a joué ou chanté plusieurs fois les notes s'arrangent d'elles-mêmes dans l'ordre convenable, sans qu'il ait besoin de faire le moindre effort pour régler leur succession.

Ainsi, pour résumer ce qui précède, l'imagination n'est qu'une suite de pensées; quelques-unes de ces suites sont spontanées, d'autres sont produites et réglées par le travail de l'esprit; le plus souvent les deux espèces se mêlent, et alors la suite mixte qui en résulte emprunte sa dénomination de l'espèce dominante; enfin une suite de pensées, qui avait d'abord été disposée par la réflexion, peut devenir spontanée par l'habitude. Maintenant que ces points généraux sont posés, passons aux détails et examinons d'abord les suites spontanées, qui sont les premières dans l'ordre de la nature.

Quand le travail de la journée est fini et que l'esprit a besoin de relâche aussi bien que le corps, il ne cesse pas pour cela de penser; quand il le voudrait, il ne le pourrait pas. Une idée se présente qui est suivie d'une autre idée; celle-ci en amène une troisième, et la pensée erre ainsi d'objets en objets jusqu'à ce qu'elle soit ensevelie dans le sommeil.

Ce travail de l'esprit n'est pas l'ouvrage d'une seule faculté; toutes ou presque toutes y concourent. Quelquefois les actions de la journée reparaissent sur la scène, et elles sont en quelque sorte représentées de nouveau sur ce théâtre de l'imagination. Dans ce cas, comme le drame n'est point une fiction, mais l'image de la réalité, c'est

la mémoire qui joue le rôle principal. Mais elle n'agit pas seule; d'autres facultés se déploient avec elle et s'appliquent aux objets qui leur sont propres. Les faits rappelés sont plus ou moins intéressants, et il est difficile que dans cette revue de notre conduite et de celle des autres, nous ne portions pas quelque jugement; nous approuvons ceci, nous blâmons cela; telle circonstance exalte notre amour propre, telle autre l'humilie. Le souvenir des personnes qui ne nous sont point absolument indifférentes, ne saurait s'offrir à nous sans exciter dans notre cœur quelque émotion bienveillante ou malveillante. Nous jugeons les choses aussi bien que les personnes dans ces rêveries; nous nous rappelons ce qu'un tel a dit, ce qu'il a fait; de ses actions et de ses paroles, nous passons à son caractère, à ses desseins, et nous ne manquons pas de former quelque hypothèse pour nous les expliquer. Ces suites de pensées sont en quelque sorte *historiques*, et nous pouvons les désigner par cette épithète.

Il y en a d'autres qui sont purement romanesques et dont la faculté créatrice de l'imagination forme la trame, sans tenir aucun compte de la réalité. A sa voix, le jugement, le goût, le sentiment moral, les affections et les passions, se mettent en mouvement et viennent prendre part à l'exécution.

L'auteur joue, en général, un rôle considérable dans ces scènes imaginaires; et rarement se prête-t-il des actions qui méritent d'être blâmées. L'avare devient alors généreux, le poltron brave, le fripon honnête homme. Ce sont ces jeux de l'imagination qu'Addison a appelés des *châteaux en Espagne*.

Le jeune politique, qui a tourné ses pensées vers les affaires de son pays, s'élève dans ces rêves au premier poste de l'État. Il examine chaque ressort et chaque

rouage du gouvernement, avec l'œil le plus pénétrant, et le jugement le plus sûr. Il trouve un remède convenable à toutes les maladies du corps politique; il vivifie le commerce et les manufactures par des lois salutaires; il encourage les sciences et les arts; il rend la nation heureuse au dedans et il la fait respecter au dehors. Il trouve la récompense de sa bonne administration dans l'approbation de sa conscience, et se sent heureux de mériter, par son patriotisme et sa sagesse, les bénédictions du siècle présent, et les louanges de la postérité.

Il est probable qu'il se fait, chaque siècle, plus de grandes choses sur ce théâtre de l'imagination, qu'il ne s'en est fait depuis le commencement du monde sur le théâtre de la vie réelle. Une loi intime de notre constitution nous fait un besoin de notre propre estime. L'auteur de notre être a mis en nous ce besoin, comme un aiguillon puissant qui nous excite à une conduite honorable. S'il n'est jusqu'à un certain point contenté, nous ne saurions être ni heureux ni tranquilles. Tant que nous nous sentons avilis ou coupables, tout nous est amer, et la vie même nous est à charge. Mais qu'on nous délivre de ce poids qui nous oppresse, l'ame retrouve son énergie primitive; le désir d'obtenir l'approbation de notre conscience enfante de nobles efforts; nous travaillons à acquérir le mérite que nous n'avons pas, ou tout au moins nous nous trompons nous-mêmes par quelques-uns de ces artifices involontaires, qui prêtent l'apparence de la vertu et de la beauté à ce qui n'en possède pas la réalité.

L'homme, qui bâtit des châteaux en Espagne, ne se captive pas dans la mesure trop étroite des vraisemblances de son propre caractère; il s'élève à la plus haute opinion qu'il puisse s'en former, et souvent fort au-delà

de cette opinion; car les passions cèdent aisément à la raison dans ces luttes imaginaires, et les plus nobles efforts de la magnanimité et de la vertu lui sont aussi faciles, qu'il est facile, en songe, de fendre les airs, ou de plonger au fond de l'Océan.

Mais c'est surtout dans la jeunesse, alors que nous ne sommes point encore assez engagés dans la vie pour que le souci des réalités occupe continuellement notre attention, que l'imagination oisive se complaît dans ces brillantes et romanesques chimères.

Les facultés de l'ame, auxquelles la nature et souvent aussi l'éducation donnent alors une surabondance de vie, impatientes de la répandre, poussent la pensée vers les scènes où elles pourront se déployer avec énergie. Alors se prononcent les instincts généraux du sexe, et les instincts particuliers du caractère. Obéissant aux uns et aux autres, le jeune garçon s'érige en général, en homme d'état, en poète, en orateur, selon les penchants de son esprit.

Les rêves de la jeune fille sont tissus d'images différentes; tandis que son frère s'élance sur les champs de bataille, et que bravant la mort, sous toutes les formes, il se fait jour à travers les escadrons ennemis, l'imagination de la vierge timide, cédant à des inclinations plus aimables et plus douces, la transporte au milieu d'un cercle brillant, où elle captive tous les regards, et produit une impression profonde sur un noble jeune homme.

Mais les traits de l'amour n'ont pas plutôt pénétré dans son cœur, que toute la composition de ses rêves est changée. Les bals et le monde ont perdu pour elle tous leurs charmes; des forêts et des bocages, des bancs de gazon et le cristal des fontaines, sont les lieux que son imagination lui représente, et où elle trouve du bonheur

à s'égarer. Bergère de l'Arcadie, elle fait paître ses brebis à côté du troupeau de son amant, et ses vœux ne comprennent pas une félicité plus douce.

Quelques années s'écoulent, et la jeune esclave de l'amour se transforme en mère inquiète et prévoyante. Pendant que sa folâtre famille joue autour d'elle, et qu'elle la contemple avec un œil de complaisance, son imagination devance les années, et transporte ces êtres chéris sur le théâtre du monde. L'un de ses fils brille aux premiers rangs de l'armée, l'autre étonne le barreau de son éloquence; ses filles, heureusement mariées, procurent de nouvelles alliances à la famille, et lui donnent des petits-enfants qui grandissent sous ses yeux, et qui sont la couronne de sa vieillesse.

Ainsi les rêves de l'imagination sont aussi variés que les joies, les douleurs, les craintes, les désirs et les espérances de l'homme. Tout ce qui agite notre cœur, tout ce qui occupe notre pensée,

> *Quidquid agunt homines, votum, timor, ira, voluptas,*
> *Gaudia, discursus,*

figure dans les drames de l'imagination, comme dans les pages de la satire. Les passions s'emparent de ce théâtre indépendant, et y représentent les scènes qui les intéressent. Le négociant qui a confié à la mer une riche cargaison, la suit de la pensée sur les vagues inconstantes; et selon que prédominent ses craintes ou ses espérances, tantôt il voit des tempêtes, des rescifs, des naufrages; tantôt le plus heureux retour vient couronner le plus riche voyage. Souvent le navire n'a point quitté la côte, que les trésors qu'il doit rapporter ont déjà reçu leur destination.

L'imagination du poète le transporte dans les Champs-

Élysées, où il converse avec les ombres d'Homère et d'Orphée. Le philosophe parcourt les planètes, pénètre au centre de la terre, et compte les différentes couches qui la composent. Les divins objets, qui charment les ames ascétiques, se représentent aussi dans leurs rêveries. Sur les ailes d'un pieux transport, elles s'élèvent au séjour des bienheureux, d'où elles regardent en pitié la folie et les pompes du monde; elles contemplent avec frémissement le trône du Très-Haut; elles s'entretiennent avec les esprits célestes de ce royaume de Dieu, que nos faibles yeux ne font qu'entrevoir de cette terre d'exil, mais que la foi nous donne l'espérance de comprendre et d'admirer un jour, dans toute sa beauté.

Chez les personnes d'un âge mûr, ces créations spontanées de l'imagination sont plus raisonnables et mieux ordonnées; et chez les hommes qui joignent beaucoup de connaissances à beaucoup d'esprit, les plus capricieuses, les plus involontaires, prennent naturellement une forme judicieuse. Elles ont une liaison, une régularité, une unité qui les distinguent encore plus du délire des songes, que des productions les plus achevées de l'art.

D'où vient cet ordre? Il porte toutes les marques du jugement et de la raison; et cependant il semble précéder l'un et l'autre et se produire de lui-même?

Croirons-nous avec Leibnitz que la constitution de l'esprit humain ressemble à celle d'une horloge; que ses pensées, ses desseins, ses passions, ses actions, ne sont que le développement graduel d'un ressort intérieur, et qu'elles se succèdent aussi nécessairement que les oscillations du pendule?

Si l'on proposait à un enfant de trois ou quatre ans d'expliquer le phénomène d'une horloge, il pourrait

conjecturer qu'il y a au-dedans un petit animal qui lui imprime le mouvement. Entre ces deux hypothèses, dont l'une, celle de l'enfant, fait d'une horloge un animal, et dont l'autre, celle du philosophe, fait de l'homme une horloge, je ne sais, en vérité, laquelle est la plus raisonnable.

Toutes les hypothèses qui expliquent la suite régulière des pensées humaines par le mouvement des esprits animaux, les vibrations des nerfs, l'attraction des idées, ou par quelque autre cause irrationnelle, mécanique ou contingente, ne me semblent pas mériter plus d'attention.

Si nous étions incapables de distinguer l'empreinte la plus frappante de la pensée et du dessein, des effets du mécanisme ou du hasard, il sortirait de là une conséquence bien triste; car il s'ensuivrait que nous n'aurions aucune preuve que nos semblables fussent des êtres raisonnables, ni que l'univers fût l'œuvre d'une intelligence. Supposez une seule phrase produite sans le concours du jugement et de la raison, pourquoi pas l'Iliade et l'Énéide? La différence n'est que du plus au moins. Aurions-nous le droit de tourner en ridicule le projet de composer des poèmes à la mécanique, si l'action de plusieurs causes irrationnelles pouvait produire une suite raisonnable de pensées?

Il est donc hautement probable, pour ne rien dire de plus, que tout ce qu'il y a de régularité et de raison dans une suite de pensées qui se présentent d'elles-mêmes à l'imagination, n'est que l'effet d'un travail antérieur de nos propres facultés ou de celles des autres.

Aussi en jugeons-nous de la sorte dans tous les cas de même nature. J'ouvre un livre; j'y trouve une suite de pensées qui semblent avoir été disposées avec jugement et réflexion; je demande qui les a mises dans cet ordre? — Elles sont dans le livre; mais le livre n'a ni science ni raison. — Le

livre a été imprimé par un ouvrier ; mais l'ouvrier n'a point songé aux pensées et peut-être n'était pas capable de les comprendre. — L'ouvrier a imprimé d'après un manuscrit; mais le manuscrit n'est pas moins ignorant que le livre. — On me dit enfin que le manuscrit a été dicté par un homme de jugement et de savoir. — Voilà la cause première que je cherchais et qui seule peut satisfaire un homme de bon sens; car il lui semble absurde qu'une suite de pensées raisonnables puisse être l'effet d'une cause qui ne pense, ni ne raisonne.

Qu'une pareille suite de pensées soit imprimée dans un livre, ou qu'elle le soit, s'il est permis de s'exprimer de la sorte, dans un esprit, de manière à se produire spontanément quand l'occasion se présente, il est également nécessaire qu'elle ait été formée et ordonnée par un être doué de raison.

C'est une vérité, que l'examen des développements de l'imagination dans l'homme confirme de la manière la plus complète.

Nous n'avons aucun moyen de savoir si l'imagination agit dans les enfants au berceau. L'exercice actif des sens et le sommeil le plus profond semblent se partager tout leur temps et laisser peu de place à l'imagination. D'ailleurs, les matériaux dont elle pourrait disposer, sont apparemment en bien petit nombre. Cependant peu de jours et quelquefois peu d'heures après qu'ils sont nés, on les voit sourire dans le sommeil; il est difficile de deviner pourquoi; car, dans l'état de veille, ils ne commencent à sourire qu'au bout de quelques mois. On remarque également qu'ils remuent les lèvres en dormant, comme s'ils tettaient.

Ces faits semblent indiquer que déjà leur imagination travaille; mais il n'y a point d'apparence qu'elle produise sitôt une suite régulière de pensées.

Par une suite régulière de pensées, j'entends une suite qui a un commencement, un milieu et une fin, et dont les parties ont été disposées dans un certain ordre ou avec une intention déterminée. La conception d'un dessein et des moyens de l'exécuter, la conception d'un tout et du nombre ainsi que de l'arrangement des parties qui le constituent, sont des exemples des suites de pensées les plus simples qu'on puisse appeler *régulières*.

Nous sommes doués sans aucun doute de la faculté de distinguer une composition d'un amas de matériaux; une maison, par exemple, d'un tas de pierres; un tableau d'un mélange de couleurs; une phrase d'un assemblage confus de mots. Or, il y a lieu de croire que les enfants ne forment point de suites régulières de pensées, jusqu'à ce que cette faculté se développe en eux, quelque nom qu'on lui donne, et soit qu'on la regarde comme un exercice particulier du goût ou du jugement. Les idiots, chez qui elle ne se montre point, ne paraissent point avoir non plus de pensées suivies. Il semble donc qu'on puisse la regarder comme ayant une connexion intime avec les suites régulières de pensées, et la considérer comme leur cause efficiente.

On peut commencer à remarquer quelque suite dans les pensées des enfants lorsqu'ils atteignent l'âge de deux ans. Alors ils donnent quelque attention aux jeux des enfants plus âgés, qui construisent de petites maisons, de petits vaisseaux, et d'autres édifices semblables, pour imiter les travaux des hommes. Ils sont capables aussi d'entendre quelque partie du langage commun, ce qui prouve à la fois quelque liaison dans les idées, et quelque degré d'abstraction. Dès-lors, chose bien remarquable, les facultés des enfants surpassent celles des animaux les plus sagaces. Ils peuvent apercevoir le dessein et la régu-

larité dans les œuvres des autres, surtout dans les amusements de leurs compagnons plus âgés. Cette découverte les enflamme; ils brûlent de les imiter, et ne connaissent plus de repos qu'ils n'aient aussi produit quelque chose de pareil.

Quels transports quand ils ont réussi! L'enfant qui est parvenu pour la première fois à faire quelque chose qui exigeait un plan, n'est ni moins heureux, ni moins vain de son adresse, que ne le fut Pythagore de la découverte de son fameux théorème. Il semble acquérir alors la conscience de lui-même, et s'enorgueillir de sa propre estime; ses yeux pétillent; il brûle d'impatience de montrer son ouvrage à tous ceux qui l'entourent; il se croit digne de leurs applaudissements; et quand les éloges viennent justifier son attente, quelle émotion! les honneurs du triomphe n'en donnaient pas une plus vive aux consuls romains. Il sent à présent qu'il y a en lui quelque mérite; il s'arroge une supériorité sur ceux qui sont moins habiles que lui, et témoigne du respect à ceux qui le sont plus; il se hâte de former de nouvelles entreprises, et chaque jour, il moissonne de nouveaux lauriers.

Plus tard, les différents jeux auxquels les enfants s'exercent, les plans et les ruses qu'ils suggèrent, les récits et les contes dont on les amuse, introduisent dans leur esprit de nouvelles suites de pensées qui leur deviennent assez familières pour que chaque partie entraîne les autres à sa suite.

L'imagination de l'enfant, comme la main du peintre, s'exerce long-temps à copier les ouvrages d'autrui avant d'essayer de produire une œuvre de sa façon.

La faculté d'invention n'est pas encore née, mais elle s'annonce déjà, et, semblable au jeune bourgeon dans

les premiers jours du printemps, elle est prête à percer son enveloppe, dès qu'une occasion viendra déterminer son éruption.

De toutes les facultés de l'entendement, il n'y en a point dont l'exercice procure d'aussi vives jouissances, soit qu'elle s'applique aux arts mécaniques, aux sciences, à la conduite de la vie, à la poésie, à la conversation ou aux beaux-arts. L'enfant, à qui elle se révèle, acquiert à ses propres yeux une dignité et une importance qu'il n'avait point auparavant; il lui semble que jusque-là il n'a dû son existence qu'à la bienveillance et à la générosité des autres, et qu'il vient seulement de naître à l'indépendance et au sentiment de la propriété. Cette nouvelle faculté lui plaît de toutes manières; outre ses charmes naturels, elle est belle de sa nouveauté; elle lui devient chère comme le dernier-né d'une famille au cœur de sa mère.

Assurons-nous donc, qu'aussitôt que les enfants auront le sentiment de cette faculté, ils en feront usage selon la force de leur esprit et l'étendue de leurs connaissances. De là des suites nouvelles de pensées et des associations innombrables, qui se gravent d'autant plus profondément dans leur imagination, qu'elles leur appartiennent, et sont leur propre ouvrage.

Il n'y a point de faculté peut-être, plus inégalement répartie entre les hommes, que celle de l'invention. Quand elle produit des résultats qui excitent l'attention et l'intérêt du genre humain, on l'appelle *génie;* à ce degré, elle n'est le partage que d'un très-petit nombre d'hommes; mais elle se rencontre, sans doute, dans un degré inférieur chez un bien plus grand nombre. Quoiqu'il en soit, elle excite, dans ceux qui la possèdent, de nouvelles combinaisons régulières de pensées qui, étant exprimées dans les ouvrages de l'art, dans les livres ou

dans le discours, deviennent la propriété commune de tous les esprits.

D'après ce qui précède, je crois que les enfants, aussitôt qu'ils ont assez de jugement pour distinguer l'ordre de la confusion, acquièrent des suites régulières de pensées en copiant d'abord celles qu'ils observent dans les ouvrages et dans les discours des autres, et en y ajoutant ensuite celles qu'ils sont capables de former eux-mêmes.

L'homme est de tous les animaux le plus enclin à l'imitation, et non-seulement il imite avec dessein ce qui lui paraît avoir un caractère de grace et de beauté, mais sans intention et par une sorte d'instinct irrésistible il imite aveuglement toutes les manières de parler et d'agir, qui le frappent dans les premières années de la vie. Plus il y a de beauté et de régularité dans ce qu'on présente aux enfants, plus ils éprouvent de penchant à l'observer et à l'imiter.

Ainsi les suites de pensées se transmettent de génération en génération par une sorte de tradition, et c'est là le fond de notre imagination. En général les hommes ont reçu leur imagination de ceux qui les ont élevés, aussi bien que leur religion, leur langage et leurs habitudes.

Ils la modifient et l'enrichissent plus ou moins, selon le degré d'invention dont ils sont pourvus; mais la plupart ajoutent fort peu de choses à ce qu'ils ont acquis par l'imitation.

Chaque profession a un fonds d'idées et un tour d'esprit qui lui sont propres, et qui fournissent à la comédie et à la satyre leurs traits les plus piquants. Les hommes de la même nation, qui sont placés au même rang et voués à la même occupation, semblent tous jetés dans le même moule. Ce moule se modifie par degrés, mais il ne

change que très-lentement. Ces changements sont l'effet des inventions nouvelles, de l'imitation des mœurs étrangères et d'une foule d'autres causes diverses.

La condition de l'homme exigeait une bien plus longue enfance que celle des animaux, par cette seule raison, entre beaucoup d'autres, qu'il n'y a pas une profession sociale qui ne suppose une multitude de suites régulières de pensées, non-seulement acquises, mais devenues assez familières par une fréquente reproduction, pour se présenter d'elles-mêmes, quand l'occasion le demande.

En effet, l'imagination la plus heureuse a besoin du secours de l'habitude, et n'obéit promptement que sur les sujets où l'esprit s'est exercé. Un ministre discute une question politique avec l'ambassadeur d'une puissance étrangère, avec la même aisance qu'un régent de collége une question grammaticale; l'imagination leur suggère avec la même promptitude, et ce qu'ils doivent dire, et la manière dont ils doivent le dire. Faites changer de rôle à ces deux personnages, ils ne seront pas moins embarrassés l'un que l'autre.

Les prodiges de l'habitude sont connus et nous en avons autour de nous des exemples de toute espèce. Mais nulle part, peut-être, son pouvoir n'éclate davantage, que dans cette flexibilité d'imagination que donne à l'homme du monde une longue pratique de la vie et la familiarité des différentes scènes qu'elle présente. Dans une visite faite le matin à un ami affligé, il aura tiré du trésor de son imagination tous les motifs de consolation générale et particulière, tout ce que dictent les lois de la sympathie et de l'amitié, et rien qu'elles ne dictent; il passe de là au lever du prince, où son imagination lui présente à point nommé ce qu'il doit dire et ce qu'il doit répondre à chacun selon le degré de connaissance ou de familiarité,

selon le rang, selon la similitude ou l'opposition des intérêts, ce qui ne l'empêche pas de poursuivre en même temps plusieurs desseins pleins d'artifice, et de pénétrer ceux des autres à travers les déguisements qui les enveloppent; il est possible qu'allant siéger ensuite dans une assemblée politique, il y discute avec méthode les plus importantes affaires; le reste du jour sera consacré au monde et aux amusements variés de la société. Ainsi dans un intervalle de quelques heures, l'imagination de l'homme du monde aura fait de lui un ami tendre, un courtisan habile, un orateur éloquent, un homme aimable; et il aura pris et joué tour-à-tour ces différents rôles avec plus de facilité que nous n'ôtons un costume pour en revêtir un autre.

Tels sont les miracles de l'habitude. Avec autant d'esprit naturel et de connaissances, un homme à qui les scènes du monde ne sont point familières, se sent tout-à-fait déconcerté lorsqu'il est appelé à y paraître; ses pensées effrayées prennent la fuite; il lui est impossible de les rallier.

L'imagination a ses tours de force qu'on peut apprendre avec de l'application et de l'exercice, et qui ne sont ni moins étonnants, ni moins inutiles en général, que ceux que l'on voit faire aux danseurs de corde sur la place publique.

Quand un homme, se tenant sur un pied, peut faire cent vers, avant d'avoir perdu l'équilibre, ou qu'il peut suivre en même temps plusieurs parties d'échecs sans regarder l'échiquier; il y a grande apparence qu'il a consacré la meilleure partie de sa vie à acquérir cette merveilleuse mais futile habileté. Mais, si vaine qu'elle soit, elle montre de quels efforts l'imagination est capable quand elle est disciplinée par l'habitude.

Une fois acquises et perfectionnées, ces habitudes ne coûtent plus ni efforts ni fatigue. Le talent de l'exécution en musique en est un exemple. Les doigts du pianiste doivent exécuter une quantité innombrable de mouvements; à chaque instant indivisible, ils doivent se poser avec une invariable précision sur telles touches du clavier, et dans le moment qui suit, sur telles autres touches, dans un ordre déterminé; cet ordre est le seul qui soit juste, tandis qu'il y en a des milliers qui sont faux, et qui détruiraient absolument le charme de la musique. L'exécuteur ne songe pas le moins du monde à tous ces détails; il a une idée générale de l'effet qu'il veut produire; les mouvements de ses doigts s'accomplisent, se succèdent, se combinent d'eux-mêmes, pour obéir à son intention.

Pareillement, quand un homme parle sur un sujet qui lui est familier, il existe un arrangement de pensées et de mots absolument nécessaire pour que son discours soit à la fois intelligible, convenable, et grammaticalement correct. Dans chaque phrase que nous écrivons ou que nous proférons, il y a plus de règles de grammaire de logique et de rhétorique à transgresser, qu'il n'y a de mots et de lettres. L'orateur ne songe même pas à toutes ces règles, et cependant il les observe, comme si elles lui étaient toutes présentes.

Ce prodige est le même que celui de l'exécution musicale; il dérive de la même source, c'est-à-dire, d'une longue pratique, et s'explique par le même principe, le pouvoir de l'habitude.

Toutes les fois que sur un sujet donné, un homme parle bien, c'est-à-dire, avec méthode et facilité sans préparation, il est indubitable, à mon avis, que ses pensées suivent un sentier battu. Il y a dans son esprit un moule tout préparé pour ce sujet ou du moins pour quel-

que autre très-semblable, où son discours se jette sans effort, et dont il prend la forme. Ce moule est l'ouvrage de l'étude ou d'un long exercice.

Nous avons considéré jusqu'ici les suites de pensées qui sont tout-à-fait spontanées ou qui du moins n'exigent pas un effort considérable de l'attention, et nous avons tâché de rendre raison de la régularité qui s'y fait remarquer. Les facultés naturelles du jugement et de l'invention, le plaisir attaché à l'exercice de ces facultés, la force qu'elles acquièrent par l'imitation et par l'habitude, semblent expliquer ce phénomène, sans qu'il soit besoin de recourir aux mystérieuses attractions d'idées, que la philosophie moderne a inventées pour en rendre compte.

Mais nous sommes capables de diriger nos pensées dans un certain ordre et vers un but que nous nous sommes proposé.

Il n'y a pas un ouvrage de l'art, dont le modèle n'ait été dessiné dans l'imagination : là ont été conçus l'*Iliade d'Homère*, la *République de Platon*, les *Principes de Newton*. Croirons-nous que ces grandes productions aient pris d'elles-mêmes la forme sous laquelle nous les admirons? Croirons-nous que les sentiments, les mœurs, les passions qui animent l'Iliade, se soient tout-à-coup présentés à l'imagination d'Homère, et que la composition de ce grand poème ne lui ait pas coûté plus d'efforts qu'il n'en faut, pour retrouver les circonstances d'une anecdote cent fois racontée, ou l'air d'une chanson qu'on sait par cœur ? Il est impossible de le penser.

En supposant que le dessein de chanter la colère d'Achille n'ait été que le hasard d'une idée heureuse, il n'en est pas moins vrai que le jugement seul a pu décider, où commencerait la narration, et où elle finirait.

En supposant encore que l'imagination féconde du

poète ait placé, en quelque sorte, sous sa main les plus riches matériaux, ne fallait-il pas que le jugement choisît ceux qui devaient être employés, rejetât ceux qui ne devaient pas l'être, disposât ceux-là dans l'ordre le plus convenable, et créât l'harmonie de tout ce vaste édifice ?

On ne saurait me persuader qu'un mécanisme aveugle de sympathies et d'antipathies, d'attractions et de répulsions inhérentes à la nature des idées, ait pu diriger celles d'Homère selon les règles de la composition épique, celles de Newton selon les règles de la composition philosophique et géométrique.

J'aimerais autant croire que le poète, après avoir invoqué sa muse, n'a fait qu'écrire sous la dictée de la déesse. Sans doute le poète, et tout artiste comme le poète, doit s'attacher à rendre ses compositions naturelles; mais cette imitation de la nature est la perfection de l'art, et son dernier effort. Quand un édifice est achevé, on emporte les décombres, les machines, les instruments, les échafauds; on efface tout vestige des travaux qu'il a coutés; mais nous savons que sans ces travaux on n'aurait pu l'élever.

L'imagination de l'artiste peut être comparée à un cheval de main: de lui-même, le cheval a la force, l'agilité, le feu, un certain degré d'intelligence; l'instruction lui a fait contracter des habitudes qui le rendent à la fois plus propre à nos desseins, et plus docile à notre volonté; mais il n'exécutera pas un voyage, si le cavalier ne le dirige.

De même l'imagination a ses facultés naturelles plus ou moins énergiques selon les individus; elle acquiert de la facilité par l'exercice et par une sorte de discipline, au point de produire, sur-le-champ et sans effort, des suites d'idées, qui ont de la régularité et un certain degré de perfection et de beauté.

Mais il n'est jamais résulté de ces créations soudaines une production achevée de l'art. Il faut que les premières pensées soient soumises à une révision sévère, que chacune soit l'objet d'un examen particulier, et que le tout soit embrassé d'un même coup-d'œil. La raison nous dit que telle pensée est superflue, telle autre faible et mesquine; ici la force manque, plus loin la délicatesse; cet endroit est obscur, cet autre est diffus: ces décisions du jugement sont exécutées; un nouveau travail est entrepris; ce qui manquait on l'ajoute; ce qui abondait on le resserre; ce qui était hors de sa place on l'y met; et le goût polit ensuite toutes les parties de l'ouvrage.

Quoique les poètes soient, de tous les artistes, ceux qui prétendent le plus à l'inspiration, si nous en croyons Horace, juge compétent en cette matière, le travail est une condition essentielle du mérite de la composition poétique:

> *Pompilius sanguis, carmen reprehendite quod non*
> *Multa dies, et multa litura coercuit, atque*
> *Perfectum decies non castigavit ad unguem.*

Ce que je veux conclure de tout ce que je viens de dire, c'est que dans les suites de pensées que nous appelons *imagination*, depuis les jeux frivoles de l'enfance jusqu'aux productions les plus sublimes de l'esprit humain, tout ce qu'il y a de régulier suppose l'intervention plus ou moins laborieuse du jugement et du goût. Ce qui a coûté beaucoup aux uns, les autres peuvent l'imiter avec beaucoup de facilité; l'habitude peut rendre familières à chacun ses compositions les plus étendues et les plus pénibles; mais la première fois qu'une suite régulière de pensées a été formée, elle a été conçue avec dessein, et produite avec quelque application et quelque effort.

Nous allons maintenant présenter quelques réflexions sur la théorie par laquelle on explique communément ces suites de pensées qui se succèdent dans l'esprit humain. On en trouve le germe dans Hobbes ; mais elle n'a fixé l'attention, que depuis qu'elle a pris, entre les mains de Hume, les formes prononcées d'un système.

Ce philosophe pense que les suites de pensées sont dues à une sorte d'attraction qui entraîne les idées les unes vers les autres, selon certaines relations qu'elles ont entr'elles; il croit que les idées complexes, qui sont le sujet le plus ordinaire de nos pensées et de nos raisonnements, sont dues à la même cause. Les relations, qui produisent cette attraction des idées, sont au nombre de trois, la *causation*, la *contiguité* dans le temps et le lieu, et la *similitude*. Hume prétend que ce sont là les seuls principes généraux qui unissent les idées ; et ayant eu occasion de remarquer ailleurs que la *contrariété* était aussi un principe de connexion entre les idées, pour lier cette découverte avec son système, il assure gravement que la *contrariété* tient à la fois de la causation et de la ressemblance. Il affirme du reste que les idées s'attirent mutuellement dès qu'elles ont entr'elles une des relations indiquées; en sorte que l'une ne saurait être présente à l'imagination, sans que l'autre ne s'y produise immédiatement. Il paraît regarder cette propriété comme une faculté originelle de l'esprit, ou plutôt des idées elles-mêmes; et il déclare, en conséquence, qu'elle est inexplicable. Faisons quelques remarques sur cette théorie.

1° Je conviens que la pensée d'un effet nous conduit à celle de sa cause, et celle d'une cause à celle de son effet ; que la pensée d'un objet réveille en nous celle des objets qui lui ressemblent, ou qui lui sont contigus dans le temps et le lieu ; tout cela est vrai, mais cette

énumération des rapports qui font passer notre esprit d'une pensée à une autre, n'en est pas moins très-inexacte.

D'abord, si on la confronte avec les principes de la philosophie de Hume, elle contient trop. En effet, la *causation* n'étant dans sa doctrine que la succession constante de la cause et de l'effet, elle rentre dans la contiguité : les trois principes de l'attraction des idées se réduisent donc à deux.

Mais en les gardant tous les trois, si on confronte l'énumération à la réalité, on trouvera qu'elle est bien loin d'être complète. Il n'y a, en effet, aucune espèce de rapport, de quelque nature qu'il soit, qui ne conduise l'esprit d'une pensée à une autre ; et il en est de même de toute espèce d'opposition ou de contrariété ; car, pour le dire en passant, lorsque Hume dit que la *contrariété* peut être considérée comme un mélange de causation et de ressemblance, cela me paraît aussi clair que s'il disait, que la forme peut être considérée comme un mélange de la couleur et du son.

Ainsi nous passons de la fin aux moyens et des moyens à la fin, d'une vérité aux preuves sur lesquelles elle est fondée et aux conséquences qu'on en peut tirer, de la partie au tout, du sujet à ses qualités, des choses qui ont entre elles quelque relation à la relation même. Ce sont là des transitions qui s'opèrent à chaque minute dans l'esprit de tout homme qui pense, et qui sont comme autant de sentiers battus pour l'imagination.

Et non-seulement les relations des choses entre elles influent sur la suite de nos pensées, mais le rapport qu'elles ont à notre disposition présente, à nos habitudes morales et intellectuelles, à la société dans laquelle nous avons vécu, au genre d'occupations auquel nous nous sommes livrés. Le même événement suggère des réflexions très-dif-

férentes à différentes personnes, et à la même personne dans des temps différents, selon qu'elle est heureuse ou malheureuse, gaie ou triste, en bonne ou en mauvaise santé.

Lord Kames, dans ses *Éléments de critique*, et le docteur Gérard dans son *Essai sur le génie*, ont donné une énumération beaucoup plus complète et plus juste des causes qui influent sur la succession de nos pensées; je n'ai rien à ajouter à ce qu'ils ont dit sur ce sujet.

2° Examinons en second lieu jusqu'à quel point l'attraction des idées peut se résoudre en un principe originel de la nature humaine.

Je crois que les facultés originelles de l'entendement, c'est-à-dire les facultés dont nous ne pouvons rendre raison qu'en disant que telle est notre constitution, sont en plus grand nombre qu'on ne le pense communément; il ne faut cependant pas les multiplier sans nécessité.

Les suites de pensées, qu'une répétition fréquente nous a rendues familières, ne me semblent supposer d'autres facultés originelles que celle de l'habitude.

Il n'est point de suite de pensées renfermée dans l'imagination ou traduite dans le discours de quelque nature qu'elle soit, dans laquelle chaque idée n'ait un rapport avec celle qui la précède. Il faut donc que nous soyons accoutumés, depuis que nous avons l'usage de la raison, à voir les objets enchaînés les uns aux autres par des rapports. La conception de ces rapports plaît à l'esprit; ils deviennent, par l'habitude, des routes familières où il aime à voyager.

Autant que nous avons le pouvoir de choisir entre ces routes, et nous l'avons, sans contredit, à un degré considérable, notre préférence est déterminée par les principes actifs de notre constitution, c'est-à-dire par les appétits, les passions, les affections, la raison, la conscience.

Chacun peut savoir par sa propre expérience que la suite de ses pensées dans un moment donné, est déterminée par celui de ces principes qui, dans ce moment-là, prédomine en lui.

Même dans les instants où l'esprit se trouve libre de toute passion et de tout désir, il y a encore des choses qui lui agréent plus que d'autres. Les similitudes imprévues et les contrastes piquants plaisent aux personnes spirituelles; le philosophe s'attache de préférence aux rapports essentiels des choses; et tandis que la pensée du négociant se tourne plus volontiers vers les sources diverses de la richesse, celle de l'homme d'état se laisse plus facilement préoccuper par les vues d'amélioration sociale.

Le poète dramatique et le romancier, imaginent pour chacun des personnages de leur fable des suites de pensées qui semblent extrêmement naturelles, et qui sont approuvées des juges les plus délicats. Pourquoi le sont-elles? Est-ce parce que l'auteur s'est attaché à la causation, à la contiguité, à la similitude? Assurément, c'est à quoi il a le moins songé. Son véritable mérite consiste en ce que chaque suite de pensées correspond au caractère général, au rang, aux habitudes, aux passions et à la situation présente des personnages. Si les règles de la critique sont fondées sur le bon sens, ce sont donc là les circonstances qui influent le plus sur les suites de pensées.

Il faut placer au nombre des causes qui agissent sur l'imagination, l'état présent du corps. Personne n'ignore combien l'imagination d'un homme ivre ou fatigué, est différente de celle d'un homme dispos et de sens rassis. On dit que les indigestions causent des songes pénibles; elles ont probablement le même effet durant la veille; il

est des personnes que l'opium jette dans les plus agréables rêveries, il en est d'autres qu'il plonge dans les images les plus mélancoliques et quelquefois les plus horribles.

Cette influence du corps sur l'esprit nous est connue par l'expérience, mais nous sommes hors d'état de l'expliquer.

Nous ne savons pas mieux pourquoi nous ne cessons jamais de penser dans l'état de veille. Je crois que c'est aussi une disposition primitive de l'imagination qui la fait passer sans effort d'un objet à ceux qui lui sont contigus dans le temps et dans le lieu. Cette disposition qu'on remarque même chez les animaux et chez les idiots, s'observe aussi dans les enfants, avant qu'ils aient pu acquérir aucune habitude qui l'explique. La vue d'un objet rappelle à l'esprit, et les perceptions simultanées qui l'ont accompagnée, et les émotions que nous avons éprouvées en cette occasion, lors même que nous avons perdu la mémoire des circonstances où toutes ces choses se sont associées.

De pareilles associations ne se reproduisent pas seulement tout entières dans l'imagination ; elles excitent encore la croyance et les passions, surtout dans les enfants et dans les animaux, chez qui la mémoire n'est peut-être rien de plus.

Nous voyons que ceux-ci attendent les événements dans le même ordre dans lequel ils sont précédemment arrivés, et que cette attente détermine leurs actions et leurs passions, aussi bien qu'elle règle leurs pensées. Un cheval s'effraie au même lieu où quelque objet l'a effrayé long-temps auparavant : nous en inférons, qu'il se rappelle le premier événement; mais peut-être n'y a-t-il en effet en lui, qu'une association entre le lieu et le sentiment de la crainte, sans aucun souvenir distinct.

Locke a écrit un très-bon chapitre sur l'association des idées. Les exemples qu'il cite prouvent qu'il se forme des associations très-fortes, non-seulement entre les idées, mais entre les idées et les passions, et que jamais de fortes associations ne se forment tout-à-coup, que quand elles sont accompagnées d'une forte passion ou d'une forte émotion ; ce qui me semble encore ne se résoudre que dans la constitution naturelle de l'esprit humain.

C'est aussi une opinion de Hume, que les idées complexes, qui sont l'objet ordinaire du discours et du raisonnement, sont formées par ces mêmes attractions auxquelles il attribue les suites de pensées. Nous examinerons cette doctrine dans un autre endroit.

Pour en finir avec Hume, on doit lui savoir gré, ce me semble, d'avoir fixé l'attention des philosophes sur ce sujet aussi curieux qu'important, en l'examinant lui-même d'une manière sérieuse. Mais je ne vois rien dans sa théorie qui doive empêcher de conclure, que toute suite de pensées, qui porte l'empreinte du jugement et de la raison, a été produite par ces facultés, soit dans l'esprit même qui la conçoit, soit dans un autre esprit de qui l'imitation l'emprunte. Si l'attraction présidait seule à l'arrangement de nos pensées, elle y présiderait toujours ; elle y présiderait donc la seconde fois que nous nous occupons d'un sujet, comme la première; l'arrangement serait donc le même dans les deux cas. Que si l'on suppose que la loi d'attraction peut être altérée dans un cas par des circonstances nouvelles qui ne se rencontraient pas dans l'autre, au moins, les chances du mieux et du pire seraient parfaitement égales, et l'on ne voit pas pourquoi le second arrangement serait invariablement meilleur que le premier ; cependant il est certain qu'un homme de goût et de jugement corrige avec succès les

premières suites de pensées qui s'échappent de son imagination. Il faut donc que l'attraction des idées ne soit pas la seule cause de l'arrangement des pensées dans l'imagination, autrement le jugement et le goût n'auraient rien à faire dans quelque composition que ce fût.

Ce sujet nous conduit à d'autres réflexions d'une nature plus sérieuse et plus pratique.

On ne saurait douter que le bonheur de chaque homme, ses progrès dans l'art qu'il exerce ou dans la science qu'il cultive, son perfectionnement moral enfin, ne dépendent en grande partie des suites de pensées qui occupent habituellement son esprit, soit pendant qu'il travaille, soit durant les heures qu'il consacre au repos. Il est donc de la plus haute importance que nous employions tout le pouvoir que nous pouvons avoir sur nos pensées, et nous en avons certainement un très-considérable, à leur donner la direction la plus favorable à notre bonheur et à notre perfectionnement intellectuel et moral.

Quelles jouissances peut goûter celui dont l'imagination ne se repaît que de pensées basses et vulgaires, et qui, toujours occupé d'objets sans beauté et sans intérêt, demeure étranger à ces sentiments plus nobles et plus délicats, à ces vues plus libérales et plus grandes, qui élèvent l'ame et lui donnent la conscience de sa dignité?

Qu'il y a loin de sa condition à celle de l'homme dont la pensée semblable à l'aigle qui plane dans les airs, embrasse de vastes perspectives et les varie à chaque instant, parcourant d'un vol rapide, tantôt les régions enchantées de l'esprit et de l'imagination, tantôt les sentiers plus réguliers et plus paisibles de la philosophie et de la science, et moissonnant partout ce qu'elle rencontre de grand et de beau.

La majesté de la nature et la beauté des productions de l'art, excitent en lui les vives et délicieuses émotions du goût ; les grands caractères qui ont illustré l'humanité touchent son cœur plus profondément encore ; non-seulement ils lui donnent le sentiment de la beauté morale, la plus pure et la plus ravissante de toutes, mais ils éveillent dans son sein le jugement moral, et y allument le feu sacré de la vertu.

En admirant ce qu'il y a de glorieux et de sublime dans les actions des héros, son ame reçoit la divine étincelle, et s'enflamme du désir d'imiter ce qu'elle admire.

L'imagination de l'homme est un vaste théâtre où vient se représenter tout ce qu'il y a de bon ou de mauvais, de noble ou de trivial, d'admirable ou de hideux dans la vie humaine.

Chez les enfants et chez les esprits frivoles, elle ressemble assez à la boutique d'un marchand de hochets ; chez les personnes qui exercent leur mémoire sans faire usage de leur jugement, à l'échoppe d'un marchand de haillons.

Il en est qu'habite la sombre superstition avec son cortége de monstres et d'horribles fantômes ; il en est qui sont comme le repaire des démons et la caverne où s'enfantent les noirs complots, les meurtres et la rapine. Là prennent naissance les crimes qui épouvantent le monde, et se conçoivent d'horribles desseins qui demeurent sans exécution ; mais là aussi se cachent les furies et leurs sévères quoique invisibles châtiments.

Heureux les hommes que la science éclaire de son flambeau et délivre des fantômes de la superstition, qui adorent Dieu sans autre crainte que celle de mal faire, et chez qui l'innocence et la paix du cœur, l'amour de l'humanité, et de la justice, protégent l'imagination contre l'invasion des

mauvais génies, et invitent à la visiter des hôtes plus aimables!

C'est chez eux que les muses, les grâces et les vertus fixent leur demeure; c'est dans leur imagination qu'a été conçu tout ce que la vie humaine a présenté de noble et de grand, et là aussi qu'ont été rêvés mille desseins généreux, à l'exécution desquels les moyens ou l'occasion ont manqué.

L'homme dont l'imagination connaît de pareils hôtes, est nécessairement éclairé, nécessairement bon, nécessairement heureux.

ESSAI V.

DE L'ABSTRACTION.

CHAPITRE I.

DES MOTS GÉNÉRAUX.

Tous les mots d'une langue sont ou des termes généraux, ou des noms propres. Les noms propres n'expriment que des choses individuelles; tels sont les noms d'hommes, de royaumes, de provinces, de cités, de rivières, qui distinguent un individu des autres individus de son espèce. Tous les autres mots d'une langue sont généraux; ils ne représentent pas seulement un individu, mais s'appliquent également à plusieurs.

Je ne comprends pas seulement dans la classe des mots généraux ceux que les Logiciens appellent *termes généraux*, et qui peuvent former le sujet ou l'attribut d'une proposition; j'y comprends encore leurs auxiliaires et leurs accessoires, comme les appelle Harris; tels que les prépositions, les conjonctions, les articles, qui sont au moins des mots généraux, s'ils ne sont pas proprement des termes généraux.

Il n'y a pas de langue, grossière ou polie, dont les mots généraux ne soient la partie la plus considérable. Les Grammairiens ont réduit tous les mots à huit ou neuf classes, qu'on appelle les parties du discours. De ces neuf classes, il n'en est qu'une seule, celle des noms

qui renferme des noms propres ; tous les *pronoms*, tous les *verbes*, tous les *participes*, tous les *adverbes*, tous les *articles*, toutes les *prépositions*, toutes les *conjonctions*, toutes les *interjections*, sont, sans exception, des mots généraux. Parmi les *noms*, tous les *adjectifs* sont encore des mots généraux, et il en est de même des substantifs qui ont un pluriel ; car un nom propre n'exprimant qu'un seul individu, ne saurait avoir de pluriel. Il n'y a pas un mot dans les quinze livres d'Euclide, qui ne soit général, et l'on peut en dire autant de beaucoup de gros volumes.

Cependant tous les objets sensibles sont des individus ; il en est de même des objets de la mémoire et de la conscience, et de tous les objets de nos jouissances et de nos désirs, de nos espérances et de nos craintes. On peut avancer sans témérité que sur la terre et dans les cieux, Dieu n'a créé que des individus.

Comment se fait-il donc que les mots généraux tiennent tant de place dans les langues, et les noms propres si peu?

Ce phénomène, singulier en apparence, me paraît trouver son explication naturelle dans les observations suivantes.

1° Quoiqu'il y ait un certain nombre d'objets individuels qui se manifestent à l'observation de tous les hommes, tels que la terre, la lune, le soleil, cependant la plupart de ceux que nous désignons par des noms propres, n'ont qu'une existence locale, et ne sont connus que d'un village ou d'un canton ; les autres hommes qui parlent la même langue et le reste du genre humain les ignorent. Les noms par lesquels on les désigne, étant particuliers à la localité et ne se traduisant point dans les autres langues, ne font pas plus partie du langage, que

les coutumes d'un hameau ne font partie de la législation d'un peuple. Il n'y a que les objets individuels aperçus par tous les hommes qui aient des noms propres dans la langue commune, et ceux là sont peu nombreux.

De là le petit nombre de noms propres qui font partie du langage; de là aussi la nécessité d'une multitude de mots généraux, comme nous le montrerons ci-après.

2° Il faut observer, en second lieu, que l'essence de tout objet nous étant impénétrable, ils ne se montrent à nous que par leurs propriétés, telles que le nombre de leurs parties, leurs qualités sensibles, leurs relations à d'autres individus, leur situation, leurs mouvements. C'est par-là qu'ils nous sont utiles ou nuisibles; qu'ils excitent en nous des espérances et des craintes; qu'ils servent d'instruments à nos desseins; c'est enfin par l'expression de leurs attributs que nous pouvons communiquer à nos semblables la connaissance que nous avons acquise de chacun d'eux. Il a donc fallu imposer des noms à ces attributs.

La nature même des attributs exige qu'ils soient exprimés par des mots généraux; et c'est en effet par des mots semblables qu'ils le sont dans toutes les langues. Dans l'ancienne philosophie, les attributs avaient reçu deux noms qui exprimaient bien leur nature; on les appelait *universaux*, parce qu'ils peuvent appartenir à beaucoup d'individus, et ne sont point spéciaux à un seul; on les appelait aussi *prédicables* ou *prédicats*, parce que tout ce qu'on affirme ou qu'on nie d'un sujet, *quidquid prædicatur*, peut l'être de plusieurs et s'exprime nécessairement par un mot général. *Prédicat* signifie donc la même chose qu'*attribut*, avec cette différence que le premier de ces mots est resté latin, et que l'autre est devenu français. Tous les attributs que nous observons dans

chaque créature individuelle de Dieu ou des hommes, sont communs à plusieurs individus ; l'expérience nous l'apprend, ou nous le présumons ainsi, et nous leur donnons le même nom dans tous les sujets auxquels ils appartiennent.

Il n'y a pas seulement des attributs d'individus, il y a des attributs d'attributs, qu'on pourrait appeler *attributs secondaires*. La plupart des attributs sont susceptibles de degrés et de modifications diverses, qui ne peuvent s'exprimer que par des mots généraux.

Ainsi la mobilité est une propriété des corps, mais les directions du mouvement peuvent varier à l'infini ; et d'ailleurs, il peut être rapide ou lent, uniforme, accéléré ou retardé.

Puisque tous les attributs primaires ou secondaires s'expriment par des mots généraux, il suit de là que tout ce qui est affirmé ou nié du sujet d'une proposition ne peut être exprimé que par un terme général. Les sujets des propositions peuvent être aussi des termes généraux, comme on le verra par ce qui suit.

3° Les mêmes facultés par lesquelles nous distinguons et nommons les différents attributs de chaque sujet, nous font remarquer que plusieurs sujets ont des attributs qui sont les mêmes, et d'autres qui sont différents. C'est un moyen très-naturel que nous avons, de ramener l'immensité des individus à un nombre limité de classes, que, dans la langue scholastique, on appelle *genres* et *espèces*.

Tous les individus à qui certains attributs sont communs, nous les rangeons dans la même classe, et nous donnons à cette classe un nom qui ne désigne pas un certain attribut, mais la collection de tous les attributs qui distinguent cette classe ; de sorte qu'en affirmant ce nom d'un individu, nous affirmons qu'il a tous les attri-

buts qui caractérisent la classe dont il s'agit. L'*homme*, le *cheval*, le *chien*, sont des classes d'animaux, et nous distribuons de la même manière toutes les substances végétales et inanimées.

Non-seulement nous classons les substances, nous classons aussi les qualités, les relations, les actions, les affections, les passions; toutes choses en un mot.

Quand une classe est très-étendue, nous la divisons en classes subordonnées. On appelle genre (*genus*) la classe la plus élevée; les autres s'appellent espèces (*species*). Quelquefois une espèce se divise elle-même en espèces subordonnées; et la subdivision se poursuit aussi loin que l'exigent les méthodes de la science ou les besoins du langage.

Dans cette distribution des choses en *genres* et en *espèces*, il est évident que le nom de l'espèce exprime plus d'attributs que celui du genre. Chaque espèce comprend d'abord tout ce qu'il y a dans le genre et de plus les attributs qui la distinguent des autres espèces du même genre; et à mesure que les subdivisions s'étendent, l'espèce inférieure embrasse toujours un plus grand nombre d'attributs, en même temps qu'elle s'applique à un moindre nombre d'individus.

De là cet axiome logique, que plus un terme général a de compréhension, moins il a d'extension; et que plus il a d'extension, moins il a de compréhension. Ainsi, dans cette suite de termes généraux subordonnés, *animal*, *homme*, *français*, *parisien*, chaque terme comprend un plus grand nombre d'attributs que le précédent, et s'étend à un moindre nombre d'individus.

On trouve des noms de genres et d'espèces dans les langues informes des tribus les plus sauvages, comme dans les langues polies des nations civilisées. D'où il

suit que l'invention des termes généraux, tant pour représenter les *attributs* des choses que pour désigner leurs *genres* et leurs *espèces*, n'est point une découverte des philosophes, mais une simple opération du bon sens que tous les hommes exécutent sans recherche et sans effort. Les philosophes s'en emparent, remontent à son origine et lui imposent des lois; mais les ignorants pratiquent ces lois sans les connaître, comme ils voient les objets et font un bon usage de leurs yeux sans connaître la structure de l'œil, et sans avoir étudié la théorie de la vision.

Chaque genre et chaque espèce peuvent être ou le sujet ou le prédicat de propositions innombrables; car chaque attribut, renfermé dans le genre ou dans l'espèce, peut en être affirmé; le genre peut être affirmé de l'espèce; et le genre et l'espèce peuvent l'être de tous les individus qu'ils embrassent.

Ainsi on peut affirmer de l'homme que c'est un animal composé d'une ame et d'un corps, que sa vie est courte et pleine de souffrances; qu'il est susceptible de progrès dans la carrière des arts, des sciences, de la vertu; en un mot, on peut affirmer de l'homme tout attribut commun à l'espèce, et il est le sujet de toutes ces propositions dont le nombre est infini.

Pareillement on peut affirmer de chaque nation, de chaque peuplade, qu'elle est composée d'hommes, et de chaque individu de l'espèce qu'il en est un. L'homme est encore le prédicat des innombrables propositions de cette nature.

Ce que nous avons dit de l'extension et de la compréhension des termes généraux, s'applique aux propositions; les termes généraux leur communiquent l'extension et la compréhension qui est en eux. C'est là une des plus nobles propriétés du langage, et ce qui lui donne la vertu

d'exprimer avec facilité et promptitude les résultats les plus élevés de la science et les vérités les plus générales que l'entendement humain puisse concevoir.

Si le prédicat est un *genre* ou une *espèce*, la proposition a la même compréhension que le prédicat lui-même. Quand je dis, que cette montre est d'or, j'affirme d'elle par cette seule proposition toutes les propriétés connues de ce métal; quand je dis d'un homme, qu'il est géomètre, j'affirme de lui tous les attributs qui sont propres à l'animal, tous ceux qui sont propres à l'homme, et tous ceux qui sont propres à l'homme qui a étudié la géométrie; quand je dis que l'orbite de la planète de Mercure est une ellipse, j'affirme de cette orbite toutes les propriétés géométriques de cette figure, celles qui pourraient être découvertes un jour, comme celles qui sont connues aujourd'hui.

De même si le sujet d'une proposition est un *genre* ou une *espèce*, la proposition a la même extension que le sujet. Ainsi quand on démontre que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits, cette propriété s'étend à tous les triangles rectilignes qui ont existé, qui existent, et qui pourraient exister.

C'est par cette extension et cette compréhension des propositions que la connaissance humaine se condense en quelque sorte sous une forme adaptée à la capacité de notre intelligence, et qu'elle acquiert une simplicité admirable, sans rien perdre de sa certitude et de sa clarté.

Les propositions générales peuvent se comparer au germe d'une plante, qui, selon quelques philosophes, ne contient pas seulement la plante qui va naître, mais encore les graines qu'elle portera, et toutes les plantes qui en naîtront dans un avenir sans bornes.

Il y a pourtant cette différence, que le temps et des

circonstances dont la réunion n'est pas en notre pouvoir, doivent concourir au développement de tous ces germes, au lieu qu'une proposition générale est toujours prête à rendre intactes les vérités particulières qui lui ont été confiées.

Ainsi la sagesse des siècles, et les plus sublimes théorêmes de la science pourraient être déposés comme l'Iliade, dans une coquille de noix, qui les transmettrait aux générations futures. Cet effet miraculeux du langage réside tout entier dans les termes généraux, annexés aux divisions et aux subdivisions des choses.

Ce qui précède suffit pour montrer, que non-seulement tout langage, mais toute proposition serait impossible sans les termes généraux; que ces termes forment le fond des langues, et seuls, leur communiquent cette inappréciable propriété d'exprimer sans effort et avec rapidité toutes les vérités de l'expérience et toutes les découvertes de la science.

CHAPITRE II.

DES CONCEPTIONS GÉNÉRALES.

Puisqu'il y a des mots généraux dans le langage, il est naturel d'en conclure qu'il y a dans notre esprit des conceptions générales dont ils sont les signes.

Les mots sont de vains sons quand ils ne signifient pas la pensée de celui qui les profère : c'est donc leur signification seule qui peut en faire des mots généraux. Chaque mot n'est en lui-même qu'un son individuel; s'il devient un mot général, c'est qu'il a été revêtu d'une si-

gnification générale. Or, ce qu'il signifie, est conçu par celui qui parle et par celui qui écoute, si cette signification est distincte, et qu'elle soit connue de l'un et de l'autre. Pour que les mots aient une signification générale, il faut donc que celui qui les prononce et que celui qui les écoute connaissent des choses générales. Ce sont ces conceptions que j'appelle générales; et je remarque qu'elles n'empruntent point cette dénomination de l'acte de l'esprit qui est toujours un acte individuel, mais de l'objet conçu, qui est un objet général.

Je me propose d'examiner s'il est vrai que nous ayons de pareilles conceptions, et si nous en avons, de quelle manière notre esprit les forme.

Examinons d'abord les conceptions exprimées par des *termes généraux*, c'est-à-dire par des mots qui peuvent être le sujet ou le prédicat d'une proposition. Elles ont pour objet ou des *attributs*, ou des *genres* et des *espèces*.

Il est évident que nous avons une conception bien plus claire des attributs des individus que nous connaissons, que du sujet même auquel ces attributs appartiennent.

Prenons pour exemple un corps quelconque : quelle conception en avons nous? Chacun peut se consulter et répondre pertinemment à cette question. En y pensant, on trouvera que nous concevons un corps comme une chose longue, large et épaisse, qui a telle figure, et telle couleur, qui est dure, molle, ou fluide, douée de certaines qualités, et propre à certains usages. Si c'est un végétal, nous pouvons savoir où il croît, quelle est la forme de ses feuilles, de ses fleurs et de sa graine; si c'est un animal, quels sont ses intincts naturels, ses mœurs, ses habitudes. Nous avons de tous ces attributs une conception distincte, et nous trouvons dans toutes les langues des mots qui les expriment avec une clarté parfaite et la plus grande précision.

Si nous examinons la conception que nous nous formons d'une personne de notre connaissance, nous trouverons qu'elle est pareillement composée des divers attributs qui distinguent cette personne. Nous savons, par exemple, que l'individu dont il s'agit est fils d'un tel, frère d'un tel, qu'il exerce telle profession, qu'il possède telle fortune, qu'il est de grande ou de petite taille, bien ou mal fait, jeune ou vieux, marié ou célibataire; nous connaissons son caractère, sa complexion, ses talents, et peut-être quelques événements de sa vie.

Telle est la conception que nous nous formons des personnes de notre connaissance; c'est par là que nous les décrivons à ceux qui ne les connaissent pas, et c'est aussi par là que les historiens nous font concevoir les personnages des temps qui nous ont précédés. Il leur serait impossible de procéder autrement.

Toute notre connaissance des individus consiste donc dans la connaissance de leurs attributs; nos facultés ne pénètrent point jusqu'à leur essence; la portée de l'entendement humain ne s'étend pas jusque là.

Or, un attribut est ce que les Scholastiques appelaient un *universel*; il appartient ou il peut appartenir à plusieurs individus, car c'est là le propre de tout attribut; et c'est pour cela que dans toutes les langues les attributs sont exprimés par des mots généraux.

Si nous concevons clairement un individu par les attributs qui le distinguent, c'est que nous avons une conception nette de chacun de ces attributs, et de ceux que nous avons nommés tout à l'heure, et d'une multitude d'autres. C'est un fait dont tout le monde peut rendre témoignage.

Or, ces attributs sont tout ce que nous pouvons concevoir distinctement dans les individus. Nous concevons,

il est vrai, un sujet auquel nous les rapportons; mais la conception que nous avons de ce sujet, matériel ou immatériel, n'est qu'une notion obscure et relative, dès que nous le séparons de ses attributs.

C'est une remarque que nous avons déjà faite relativement à la substance matérielle [1], et la chose n'est pas moins évidente relativement aux esprits. En quoi consiste ce sujet que nous appelons esprit ou ame? C'est, dira-t-on, un être pensant, volontaire et actif. La pensée, la volonté, l'activité sont, il est vrai, ses attributs; mais l'être auquel ces attributs appartiennent, quel est-il? J'ai beau me faire cette question, je n'y trouve point de réponse satisfaisante. Nous avons une idée nette des attributs de l'esprit, et particulièrement de ses opérations, mais nous n'avons de l'esprit lui-même qu'une notion obscure.

La nature nous enseigne, que la pensée, la volonté, l'activité sont des attributs et ne peuvent exister que dans un sujet; mais ce que nous savons de plus clair sur ce sujet, c'est que ces attributs lui appartiennent.

Est-il des êtres créés qui connaissent l'essence des choses, de manière à pouvoir en déduire et leurs attributs et leur constitution, ou bien cette connaissance est-elle la prérogative exclusive de l'être tout-puissant qui les a faites? nous l'ignorons; mais ce qui est certain, c'est qu'elle passe la portée des facultés humaines.

Nous concevons l'essence d'un triangle, et nous en déduisons ses propriétés; mais cette essence n'est autre chose qu'un *universel* : l'esprit humain aurait pu le concevoir, quand aucun triangle individuel n'aurait existé. C'est comme le dit Locke, une essence nominale, exprimée par une définition, au lieu que l'essence des individus

[1] Essai II, chap. XIX.

est réelle, et comme nous ne la concevons pas, nous sommes hors d'état de déduire leurs attributs de cette essence, comme nous le faisons à l'égard du triangle.

Nous sommes donc obligés de suivre une route contraire; nous étudions les attributs comme autant de faits isolés, avec cette conviction cependant, qu'il y a un sujet auquel ils appartiennent.

Il me semble qu'il résulte clairement de tout ce que je viens de dire que nous avons des conceptions claires et distinctes des attributs, et que ces conceptions forment à elles seules tout ce que nous savons de précis sur les réalités individuelles.

La seconde classe des termes généraux comprend ceux qui expriment les genres et les espèces dans lesquels nous distribuons les choses. Si nous avons une conception distincte des attributs, on ne peut contester que nous ne l'ayons aussi des genres et des espèces, qui ne sont que des collections d'attributs conçus dans un sujet, et représentées par un nom général. Toutes les fois que les attributs, compris sous le nom général, sont distinctement conçus, la collection signifiée par ce nom doit l'être également; et l'on a le droit d'appliquer le nom à tout individu qui possède les attributs.

Par exemple, si je conçois distinctement ce que c'est que pondre des œufs, avoir des ailes et des plumes, et que je donne le nom d'*oiseau* à tout individu qui possédera ces trois attributs, assurément la conception que j'aurai d'un oiseau sera aussi distincte que la notion des attributs que j'ai représentés par ce mot. Si donc l'on admet que ces attributs forment la définition d'un oiseau, il n'y a rien que je conçoive plus distinctement. Si je n'avais jamais vu d'oiseau, et qu'on pût me faire comprendre la définition, il me serait facile de l'appliquer à tout indi-

vidu de l'espèce que je rencontrerais, sans danger de me tromper.

Quand ce sont des savants qui forment un genre et ses espèces, ils ont soin de définir les noms qu'ils leur donnent. C'est ainsi que les noms des différentes classes dans lesquelles sont distribuées les plantes et tous les corps naturels, reçoivent sous la plume des naturalistes une définition qui peut transmettre à la postérité la plus reculée la connaissance parfaite des genres et des espèces qu'ils désignent.

Il est vrai qu'il n'en est pas de même de tous les mots d'une langue qui expriment des genres et des espèces; la plupart sont vagues et indécis; de sorte que ceux qui les prononcent ne les prennent pas toujours dans le même sens. Mais si nous cherchons la cause de cette indétermination, nous trouverons qu'elle ne réside point dans le caractère général de ces termes, mais uniquement dans cette circonstance qu'ils ne sont point régulièrement définis. Nous n'avons point appris leur signification par le moyen d'une définition, mais, par une sorte d'induction, en observant à quels individus ceux qui comprennent la langue les appliquent. Nous prenons ainsi l'habitude de nous en servir comme tout le monde, sans y attacher un sens bien déterminé. Nous sommes assurés qu'ils conviennent à certains individus; mais nous ne savons pas avec certitude s'ils conviennent à quelques autres, soit que nous manquions d'autorités, soit que nous soyons embarrassés par des autorités contradictoires.

Ainsi un homme sait parfaitement que quand il n'applique point le nom d'*oiseau* à un lion ou à un tigre, et qu'il l'applique à un aigle ou à une poule, il parle avec propriété; mais il peut douter si une chauve-souris est ou n'est pas un oiseau. S'il possédait une définition suffi-

samment précise du mot, il n'éprouverait aucune incertitude.

On a vu des femmes mettre au monde des êtres monstrueux, et des procès s'élever sur la question de savoir si ces êtres étaient ou n'étaient pas de l'espèce humaine. Bien que de pareilles contestations ne roulent que sur le sens d'un mot, les priviléges que la loi attache au caractère humain leur donnent de l'importance. La loi devrait donc, pour être précise, donner une définition de l'homme, et c'est ce que les législateurs n'ont jamais fait, que je sache. A la vérité, rien ne serait plus difficile que cette définition d'un mot si commun; et comme, d'ailleurs, les cas où elle pourrait être utile sont très-rares, peut-être vaut-il mieux les remettre, quand ils se présentent, à la décision d'un jury, que de donner une définition qui pourrait entraîner des conséquences imprévues.

Chaque genre ou espèce étant une collection d'attributs conçus dans un sujet, la définition est le seul moyen de prévenir toute addition ou soustraction d'éléments dans la notion que nous nous en formons. Sans un pareil type, il est difficile qu'un nom de genre ou d'espèce conserve un sens parfaitement précis.

Il suit de ce qui précède que les noms de genres et d'espèces peuvent avoir et ont souvent une signification aussi précise et aussi déterminée que tout autre mot; et que toutes les fois qu'il n'en est pas ainsi, ce n'est point à leur caractère de termes généraux, mais à d'autres causes qu'il faut l'attribuer.

Qu'il me soit permis de prendre pour accordé que ce ce que nous venons de dire de la conception des termes généraux, s'applique également aux autres espèces de mots généraux, tels que les prépositions, les conjonctions, les articles. Tout ce que je veux prouver ici, c'est

que nous avons des conceptions générales qui ne sont ni moins claires ni moins distinctes que nos conceptions individuelles; or, mon but est rempli dès que j'ai fait voir que nous concevons distinctement les termes généraux. Entendre un terme général et concevoir ce qu'il signifie, c'est la même chose. Nous entendons distinctement les termes généraux; donc nous concevons distinctement ce qu'ils signifient. Or, ils signifient non des individus, mais ce qui est commun à plusieurs individus; donc nous avons une conception distincte de choses communes à plusieurs individus; donc nous avons des conceptions générales.

Il faut prendre garde ici à l'ambiguité du mot *conception*, qui se prend quelquefois pour l'acte de l'esprit quand il conçoit, et quelquefois pour la chose conçue, qui est l'objet de cet acte. Dans le premier sens, tout acte de l'esprit étant nécessairement individuel, aucune conception n'est générale. La généralité n'est donc point dans l'acte de l'esprit, elle est dans la chose que l'esprit conçoit, et qui est ou un attribut commun à plusieurs sujets, ou un genre commun à plusieurs individus.

Supposons que je conçoive un triangle, c'est-à-dire une figure plane, terminée par trois lignes droites; par cela que je comprends distinctement cette définition, j'ai une conception distincte d'un triangle. Mais un triangle n'est pas un individu, il est une espèce; l'acte de mon entendement, par lequel je le conçois, est un acte individuel, et qui a une existence réelle; mais la chose conçue est une chose générale, qui ne saurait exister qu'avec de nouveaux attributs, qui ne sont pas renfermés dans la définition.

Chaque triangle qui existe, a nécessairement des côtés d'une certaine longueur, des angles d'une certaine me-

sure; il est situé dans le temps et dans l'espace; mais la définition d'un triangle ne renferme aucun de ces attributs, et par conséquent ils n'entrent point dans la conception générale d'un triangle, laquelle cesse d'être exacte, si elle embrasse un plus grand nombre d'attributs que la définition.

Je conclus que nous avons des conceptions générales claires et distinctes, soit des attributs des choses, soit des genres et des espèces.

CHAPITRE III.

DES CONCEPTIONS GÉNÉRALES FORMÉES PAR L'ANALYSE.

Nous allons maintenant examiner par quels procédés de l'entendement se forment les conceptions générales.

Il me semble qu'on peut en distinguer trois; le premier, est celui qui analyse un sujet ou qui le résout en ses attributs connus, et qui donne à chacun de ces attributs un nom spécial : les philosophes l'appellent *abstraction*.

Le second, consiste à observer qu'un ou plusieurs attributs sont communs à plusieurs sujets : on pourrait l'appeler *généralisation ;* le plus souvent on le comprend dans *l'abstraction*.

Il serait difficile de dire si ces opérations sont simultanées, ou si l'une des deux précède l'autre. D'un côté, il semble qu'il suffise de comparer deux objets pour apercevoir qu'ils ont un même attribut; un sauvage qui a sous les yeux de la neige et de la craie, voit sans difficulté que ces deux objets sont de la même couleur; d'un autre côté, il paraît impossible qu'il fasse cette remarque sans

abstraire, c'est-à-dire, sans séparer la couleur commune à ces deux objets, des autres qualités par lesquelles ils diffèrent.

Il est donc probable qu'il n'y a point de généralisation sans quelque degré d'abstraction; mais nous pouvons abstraire sans généraliser. Rien ne m'empêche de faire attention à la blancheur d'une feuille de papier qui est devant moi, sans appliquer cette couleur à d'autres objets; or, la blancheur de cet objet individuel est une conception abstraite, mais n'est point une conception générale, puisque mon esprit ne l'applique qu'à un seul individu. Toutefois l'abstraction aide à la généralisation; car plus nous distinguons d'attributs dans un individu, plus nous avons de moyens de le comparer avec d'autres individus et de saisir entre eux des rapports.

Le troisième procédé de l'entendement par lequel nous formons des conceptions abstraites est celui qui consiste à combiner en un seul tout un certain nombre d'attributs dont nous nous sommes formés des notions abstraites, et à donner un nom à cette combinaison. C'est ainsi que nous créons les genres et les espèces. Nous allons examiner successivement ces trois opérations.

L'abstraction, proprement dite, n'est pas plus difficile à pratiquer qu'à comprendre. Qu'y a-t-il de plus aisé que de séparer les différents attributs réunis dans un sujet? de distinguer dans un homme, par exemple, sa taille, sa complexion, son âge, sa fortune, sa naissance, sa profession, et cent autres choses qui lui sont propres? Saisir ces attributs, et en parler avec clarté, sont des actes dont tout homme est incontestablement capable.

Il y a des distinctions qui exigent plus de discernement, ou une étude plus approfondie du sujet. Un peintre démêle dans un tableau le style de Raphaël ou du Titien,

qui échappe au grand nombre ; le jurisconsulte caractérise les actions, les contrats et les crimes par des nuances auxquelles on n'a point occasion de réfléchir quand on ne se livre point à l'étude des lois; il y a aussi des hommes qui excellent dans le talent de distinguer, comme d'autres excellent dans le raisonnement; mais sans un certain degré de ce talent, l'homme ne serait pas une créature raisonnable.

Il est à peine nécessaire d'observer, que notre pensée sépare avec une parfaite facilité beaucoup d'attributs qui sont inséparables dans la nature des choses. Ainsi nous distinguons dans un corps sa solidité, son poids, son étendue; dans celle-ci, la longueur, la largeur, l'épaisseur; cependant aucune de ces choses ne peut être actuellement séparée, ni des autres, ni du corps lui-même. Il peut y avoir aussi dans un sujet, des attributs qui en soient inséparables, dont nous n'avons aucune connaissance, ni par conséquent aucune conception; mais nous n'en concevons pas moins distinctement ceux qui nous sont connus.

Toutes les propriétés d'un cercle, par exemple, sont inséparables de la nature du cercle, et s'en déduisent par le raisonnement; cependant on peut n'en connaître qu'un fort petit nombre et avoir une notion très-distincte d'un cercle; et peut-être le cercle a-t-il une foule de propriétés auxquelles les géomètres n'ont jamais songé.

Nous pouvons donc séparer de leur sujet, et les uns des autres, dans la conception, des attributs qui, dans la nature des choses, ne peuvent exister isolément. Ce qui est impossible dans la réalité, est possible dans la pensée.

Après avoir considéré l'abstraction proprement dite, passons à la généralisation. Nous avons dit que cette opération consiste à observer, qu'un ou plusieurs attributs sont communs à plusieurs sujets.

Personne ne doute qu'il n'y ait des attributs communs à plusieurs individus. Plusieurs hommes ont plus de cinq pieds six pouces, plusieurs ont moins; plusieurs hommes sont riches, plusieurs sont pauvres; beaucoup sont nés en Angleterre, beaucoup en France : il serait ridicule de multiplier les exemples pour établir une pareille vérité. Il est donc certain, qu'il y a des attributs innombrables, communs à plus ou moins d'individus, et si c'est là ce que les Scholastiques appelaient des universaux *à parte rei*, on peut affirmer qu'il y a de tels universaux.

Mais on a élevé des doutes sur la réalité des universaux quand ils expriment des qualités, parce que les qualités sont inhérentes à leur sujet. On a dit que chaque sujet a ses qualités propres, et que ce qui est la qualité d'un sujet ne peut pas être la qualité d'un autre sujet. Ainsi la blancheur de cette feuille de papier sur laquelle je trace des mots ne peut être la blancheur d'une autre feuille, quoique toutes deux soient appelées *blanches*. Le poids d'une pièce de monnaie n'est pas le poids d'une autre pièce, quoiqu'on attribue à toutes deux le même poids.

Je réponds que *la blancheur de cette feuille de papier* n'est point la *blancheur* en général, et que les conceptions signifiées par ces deux formes de langage sont aussi différentes que les expressions elles-mêmes. *La blancheur de cette feuille de papier* signifie une qualité individuelle réellement existante, et n'est point une conception générale, quoiqu'elle puisse être une conception abstraite; la *blancheur* en général signifie une conception générale, qui ne suppose aucune existence, et qui embrasse dans le même sens tout ce qui est blanc. Personne, je pense, n'a jamais entendu ni avancé que la blancheur de cette feuille de papier soit la blancheur de cette autre feuille,

l'absurdité serait palpable; mais tout le monde dit avec une parfaite intelligence des termes que l'une et l'autre feuille sont blanches, d'une blancheur abstraite qui n'implique aucune existence, et qui resterait la même quand tout ce qu'il y a de blanc dans l'univers serait anéanti.

Il paraît donc que les noms généraux des qualités aussi bien que ceux des attributs, conviennent dans le même sens à plusieurs individus; ce qui suppose nécessairement que ces noms signifient des conceptions générales.

Si l'on demande quelle est l'époque de la vie où l'homme commence à former des notions générales, on peut répondre que c'est aussitôt qu'un enfant peut dire avec intelligence qu'il a *deux frères* ou *deux sœurs*. Du moment qu'il fait usage de substantifs au pluriel, il a des conceptions générales; car l'individu n'a point de pluriel.

Comme il n'y a pas dans la nature entière deux individus qui soient conformes de tout point, de même il y en a fort peu qui n'aient quelque trait de ressemblance. C'est un des plaisirs les plus vifs de l'intelligence que de découvrir ces traits quand ils sont cachés, et d'en former des rapprochements inattendus. Nous nous livrons de bonne heure à ce penchant qui est proprement et qu'on appelle *esprit*. L'auteur d'Hudibras a remarqué qu'entre le matin et une écrevisse, il y a cela de commun que l'un et l'autre de noirs deviennent rouges; Swift a trouvé une ressemblance entre l'esprit et un vieux fromage : des analogies si subtiles sont une preuve d'esprit; mais il existe entre les choses une quantité innombrable de ressemblances et de rapports qui se révèlent aux intelligences les plus bornées; tels sont les rapports de couleur, de grandeur, de figure, de physionomie, de temps, de lieu, d'âge.

Ces rapports donnent naissance à un nombre égal d'attributs généraux, qui se retrouvent dans les langues les plus grossières.

Les anciens philosophes appelaient ces attributs des *universaux*, et ils les divisaient en cinq classes : le genre, l'espèce, la différence spécifique, les propriétés et les accidents. Je ne sais si ces cinq classes comprennent tous les universaux; les énumérations de ce genre ont peu d'avantage et sont rarement complètes. Tout ce qu'il est utile de savoir, c'est que chaque attribut commun à plusieurs individus, s'exprime par un terme général qui est le signe d'une conception générale.

Le penchant irrésistible qui entraîne les hommes vers les conceptions générales, est attesté par la métaphore et les autres figures de mots fondées sur la similitude; car la similitude n'est qu'un rapport des objets comparés dans quelques-uns de leurs attributs, et si les objets n'avaient aucun attribut commun, aucune similitude n'existerait.

Les similitudes et les analogies qu'offre la nature sont inépuisables; non-seulement elles charment l'esprit quand elles sont employées avec goût dans les ouvrages d'imagination, mais elles nous aident puissamment à communiquer nos idées et nos sensations par le langage; elles suppléent aux mots propres dans les grossiers dialectes des nations barbares où toute pensée est une métaphore; et quand on examine de près les langues les plus abondantes et les plus polies, on rencontre dans les mots et les façons de parler les plus propres en apparence, des traits qui attestent visiblement leur origine métaphorique.

Comme un étranger se naturalise par un long séjour et devient citoyen adoptif de la nation chez laquelle il

s'est établi ; de même les mots, dont la signification avait été empruntée de l'analogie, acquièrent le droit de cité dans le langage, et perdent insensiblement par l'usage leur dénomination étrangère de *figures*. Quand nous parlons de connaissances étendues, de vertus rigides, d'affections tendres, de phrases claires, nous ne songeons guère que ce sont des expressions figurées : en effet, il y en a peu dans la langue qui aient plus de droits à être regardées comme propres ; cependant quand on les analyse, on voit qu'elles ont eu un sens métaphorique pour les premiers qui les employèrent, et qu'elles ne doivent qu'à l'usage et à une sorte de prescription d'avoir perdu la dénomination de *figurées* et d'être considérées comme *propres*. Cette observation s'étend à une partie considérable, peut-être même à la plus grande partie des mots qui composent les langues les plus parfaites. Quelquefois même un nom propre exprime une conception générale, et un individu est en quelque sorte généralisé ; ainsi, lorsque le juif Shylock dit dans Shakespeare : *A Daniel come to judgment ; yea, a Daniel !* dans cette phrase, le nom propre de Daniel est un véritable attribut : Daniel étant un homme d'une sagesse extraordinaire, son caractère est *abstrait* de sa personne et devient une conception générale applicable à d'autres individus.

L'abstraction et la généralisation étant des facultés inhérentes à la nature humaine, il n'est personne qui n'en fasse dans le langage un usage habituel. Mais de même qu'il est fort différent de voir, et de comprendre comment nous voyons ; de même autre chose est d'exécuter ces opérations, autre chose d'expliquer comme elles s'accomplissent. L'un est du ressort de tous les hommes ; c'est un acte naturel que nous accomplissons sans y songer : l'autre appartient aux philosophes ; et quoique cette

recherche ne présente pas en elle-même beaucoup de difficultés, l'ambiguité du langage et plus encore les hypothèses des philosophes l'ont entourée de ténèbres.

Quand je considère une bille de billard, sa couleur est un attribut que j'exprime par le mot *blanc;* sa figure en est un autre que j'exprime par le mot *sphérique;* le mot *dur* me sert à exprimer le degré de la cohésion de ses parties; le mot *élastique*, la faculté qu'elle a de revenir sur elle-même quand elle frappe un corps dur; j'indique le caractère spécifique de la matière qui la compose par le mot *ivoire;* et l'usage auquel elle est destinée en disant qu'elle est une *bille de billard.*

Tous ces mots qui expriment les différents attributs de la bille, ont une signification distincte, et s'appliquent dans cette signification à une foule d'individus; ils ne désignent pas une chose individuelle, mais des attributs communs à plusieurs choses individuelles; un enfant les comprend parfaitement, et les applique avec justesse à tous les individus chez lesquels ces attributs communs se rencontrent.

Puisqu'on a donné le même nom d'analyse à la décomposition chimique par laquelle on résout un corps dans ses éléments constitutifs, et à cette résolution d'un objet complexe en ses divers attributs par laquelle nous obtenons les plus simples de nos conceptions abstraites, il y a sans doute quelque analogie entre ces deux opérations; mais il y a aussi une telle dissimilitude qu'on tomberait dans de graves erreurs, si on appliquait indistinctement à la seconde tout ce qui appartient à la première.

Il est évident que l'analyse chimique est une opération manuelle, qui s'applique à la matière et qui emploie des instruments matériels; au lieu que l'analyse qui nous occupe est une opération de l'entendement qui n'exige

point d'instruments, et qui n'a point d'effets extérieurs. Nous appellerons celle-ci *analyse intellectuelle* pour la distinguer de l'autre.

Le sujet de l'analyse chimique est le corps composé lui-même; ce sujet nous est si imparfaitement connu, qu'il peut nous paraître parfaitement simple, alors même qu'il renferme plusieurs éléments, et qu'après que nous sommes parvenus à le résoudre dans ses principes constituants, nous ne savons ni comment ni pourquoi un tel corps résulte de la combinaison de ces principes.

Le sel marin, par exemple, a toutes les apparences de la simplicité, ses plus petites parties sont parfaitement homogènes, et il serait impossible au goût le plus exercé et à l'œil le plus perçant de découvrir qu'il est un composé; cependant l'art du chimiste le résout en acide et en alkali, et le reproduit par la combinaison de ces deux substances. Comment se fait-il qu'un tel composé soit produit par la combinaison de deux substances qui ont avec lui si peu d'analogie? nous l'ignorons : personne, avant l'expérience, n'aurait deviné que le sel marin fût un composé, ni qu'il pût résulter de la combinaison des deux principes qui le constituent. L'analyse chimique présente en beaucoup de cas les mêmes phénomènes.

Si l'on veut maintenant y faire attention, on verra qu'il n'arrive rien de semblable dans l'analyse intellectuelle. Pourquoi? Parce que le sujet de cette analyse n'est pas un objet extérieur toujours imparfaitement connu, mais une conception de l'esprit lui-même. Or, il serait contradictoire qu'il y eût dans une conception quelque chose qui ne fût pas conçu.

Je n'aurais pas fait remarquer cette différence entre l'analyse chimique et l'analyse intellectuelle, si quelques

philosophes n'avaient eu besoin de soutenir à l'appui de leurs systèmes qu'une idée complexe peut paraître parfaitement simple et ne conserver aucune similitude avec les idées dont elle est composée, à-peu-près comme le blanc paraît une couleur simple et ne ressemble à aucune des sept couleurs primitives quoiqu'il ne soit autre chose que la réunion de ces couleurs, ou comme une composition chimique paraît simple et ne conserve aucune analogie avec ses principes élémentaires.

Ces philosophes ont conclu de là que l'idée d'un esprit pourrait bien n'être qu'une combinaison d'idées sensibles, et que toutes les idées que Locke appelle *idées de réflexion*, ne sont en effet que des compositions de cette nature; ce qui conduit directement à cette autre assertion, que certaines combinaisons de la matière peuvent produire la pensée, et qu'ainsi l'homme n'est qu'un assemblage de matière organisée.

La base de ce système, comme on le voit, c'est qu'il est possible que nous n'ayons aucun moyen de reconnaître qu'une idée est complexe, parce que certains corps qui sont des composés paraissent simples à nos sens.

On me permettra de faire deux remarques sur la proposition fondamentale de cette théorie.

1° En admettant qu'elle soit vraie, elle n'affirme qu'une possibilité : or, la possibilité est une chose que nous sommes souvent incapables d'apprécier ; et lors même qu'elle est évidente et incontestable, on n'a jamais prouvé qu'une chose soit, uniquement parce qu'elle est possible. La possibilité n'est qu'une hypothèse propre à exercer l'esprit et à diriger ses recherches, mais qui n'a point de titre à notre croyance. La transition du possible au réel est familière à ceux qui ont de la prédilection pour une hypothèse; mais pour ceux qui cherchent la vérité sans préjugé

et sans passion, il y a entre ces deux choses un abîme qu'ils ne consentent point à franchir, tant que la chose qui était évidemment possible ne devient pas à leurs yeux évidemment réelle.

2° En second lieu, la possibilité dont il s'agit, loin d'être évidente ou appuyée sur des preuves solides, me paraît renfermer une contradiction dans les termes. Ou le mot *idée* ne signifie rien, ou il signifie une conception de l'esprit. Dans ce cas, dire qu'une idée complexe peut être composée d'idées simples, sans que la réflexion la plus attentive parvienne à les y découvrir, c'est dire qu'il peut y avoir dans une conception quelque chose qui n'est pas conçu; c'est-dire qu'une chose peut être conçue et ne l'être pas en même temps, ou, ce qui revient au même, qu'une chose peut à la fois être et n'être point.

Mais, dit-on, le blanc résulte de la combinaison des sept couleurs primitives, et cependant il n'a de similitude avec aucune de ces couleurs? J'en conviens; mais qu'a ce fait de commun avec la composition des idées? Pour qu'il eût quelque rapport à la question, il faudrait soutenir que, par cela que le blanc est formé des sept couleurs primitives, l'idée de blanc est composée des idées des sept couleurs primitives. Un semblable raisonnement conduirait à des absurdités sans nombre; et, par exemple, comme il y a des fluides opaques qui sont composés de deux ou de plusieurs fluides transparents, on aurait le droit de dire que l'idée d'un fluide opaque peut être composée de l'idée de plusieurs fluides transparents.

Les voies de la nature dans la composition des corps et celles de l'entendement dans la composition des idées, sont extrêmement différentes. Il sera permis de conclure des unes aux autres, quand il aura été découvert que les

idées se combinent par la fermentation et les attractions électives, et qu'elles se décomposent dans les fourneaux du chimiste par l'action du feu et de l'électricité. Jusque-là nous regarderons comme des idées simples celles où nous n'observons aucune trace de composition, et comme les seuls éléments des idées complexes ceux que la réflexion nous y fait apercevoir.

Si l'idée de l'esprit et de ses opérations peut n'être qu'un composé d'idées sensibles, pourquoi l'idée de la matière ne serait-elle pas un composé d'idées intellectuelles ? La force du *peut-être* est la même dans les deux cas. Et pourquoi l'idée du son ne serait-elle pas un composé d'idées de couleurs, ou l'idée de la couleur un composé d'idées de sons? Pourquoi l'idée de la sagesse n'entrerait-elle pas dans l'idée de la folie, et l'idée de la raison dans celle de l'absurdité? Mais laissons ces mystérieux *peut-être* à ceux qui ont une foi assez robuste pour les admettre.

CHAPITRE IV.

DES CONCEPTIONS GÉNÉRALES FORMÉES PAR LA COMBINAISON.

De même que nous obtenons par l'analyse intellectuelle les conceptions les plus simples de l'entendement humain, c'est-à-dire les conceptions générales de chaque attribut des choses; de même en combinant plusieurs de ces attributs en un tout et en imposant un nom à chaque combinaison, nous formons des conceptions générales qui sont quelquefois très-complexes et qui ne laissent pas d'être toujours parfaitement distinctes.

Ainsi quand l'analyse d'un objet étendu nous a fait

acquérir les notions simples du point, de la ligne droite, de l'angle, de la surface, du solide, il nous est aisé de concevoir une surface plane, terminée par quatre lignes droites qui se coupent en quatre points à angles droits; nous nommons cette espèce de figure un carré. Nous concevons ensuite un solide terminé par six carrés égaux, et nous le nommons un cube. Un *carré*, un *cube*, et tout autre nom d'une figure de géométrie, sont des termes généraux, qui expriment une conception générale complexe, laquelle est une combinaison des éléments les plus simples auxquels l'analyse réduit un corps étendu.

Une figure de géométrie se définit par l'énumération des éléments dont elle est composée et par le mode de leur combinaison. Sa définition est son essence; elle n'a point de propriété qui ne puisse en être déduite d'une manière rigoureuse par le raisonnement. Une telle figure n'est point une chose qui existe, car elle serait un individu; elle est une pure conception de l'esprit.

Une ferme, une paroisse, un canton, une province, un royaume sont d'autres conceptions générales complexes, qui résultent de certaines combinaisons d'un territoire habité, sous certaines formes d'administration.

Différentes agrégations de soldats constituent les notions générales de compagnie, de régiment, de division, d'armée.

Les différents crimes qui sont l'objet de la législation criminelle, tels que le vol, le meurtre, la piraterie, ne sont que des combinaisons artificielles des actions et des intentions des hommes définies par la loi, qu'on a jugé convenable de comprendre sous un même nom et dont on a fait par là des choses.

En voyant la nature, dans les différents règnes de ses productions, signaler une foule d'individus par des qua-

lités extérieures communes, un instinct qui précède l'expérience nous porte à croire que ces individus se ressemblent encore dans les qualités moins apparentes que nous n'avons point observées. Ainsi l'enfant, à qui il sera arrivé une seule fois de se brûler le doigt à la chandelle, craint le retour de la douleur s'il approche de la flamme d'une autre chandelle ou d'une flamme quelconque ; il attribue par conséquent la propriété de brûler à toute espèce de flamme. Cette induction instinctive qui ne procède point du raisonnement et que le raisonnement ne justifie point, nous conduit quelquefois à des méprises que l'expérience nous découvre plus tard ; mais elle nous préserve d'une destruction certaine au milieu des dangers sans nombre qui nous environnent.

Si nous rappelons ici ce principe de la nature humaine, c'est que la distribution des productions de la nature en genres et en espèces lui doit sa principale utilité.

Le médecin ne doute point que la rhubarbe qu'il n'a point éprouvée, n'ait la même vertu médicale que celle qu'il a prescrite en d'autres occasions. Deux tiges de rhubarbe se ressemblent par certaines qualités sensibles, et c'est en vertu de cette similitude qu'on leur donne à toutes deux le même nom général. Dès-lors nous sommes convaincus qu'elles ont aussi les mêmes propriétés médicales ; et l'expérience ayant constaté dans plusieurs la nature de ces propriétés, nous demeurons persuadés qu'elles existent et se retrouveront les mêmes dans toutes les autres.

Un voyageur qui aperçoit un cheval, un bœuf, une brebis qu'il n'a jamais vus, poursuit tranquillement sa route, parce que ces animaux sont d'une espèce inoffensive ; il frémirait, s'il rencontrait un lion ou un tigre.

Les animaux, les végétaux et les êtres inanimés nous

procurent une infinité d'avantages et nous menacent aussi d'une infinité de dangers. La vie de l'homme fût-elle cent fois plus longue, ne suffirait point à l'expérience des qualités utiles et nuisibles de chaque individu. Le Législateur suprême a pourvu à la subsistance et à la conservation de l'espèce humaine, en partie par la constitution des productions de la nature, et en partie par la constitution de l'esprit humain.

En premier lieu, parmi les productions de la nature, une foule d'individus sont si semblables et par leurs qualités apparentes et par leurs qualités occultes qu'il n'est pas seulement possible, mais encore en quelque sorte naturel de les réduire en classe et d'imposer à chaque classe un nom général qui s'applique également à tous les individus qu'elle contient, parce qu'il n'embrasse dans sa signification que les qualités qui sont communes à tous.

Telle est en second lieu la constitution de l'esprit humain, qu'un instinct naturel nous fait présumer que les individus semblables par leurs qualités apparentes, le sont également par leurs qualités occultes; et cet instinct nous trompe rarement.

Nous sommes donc portés par instinct et invités par raison à distribuer toutes les productions de la nature en genres et en espèces, et à les comprendre sous des noms généraux qui les rallient; et nous avons le plus grand intérêt à le faire avec toute l'exactitude et toute la clarté dont nous sommes capables; car plus les divisions sont exactes et les définitions des espèces distinctes, plus il est probable aussi que les qualités observées dans un petit nombre d'individus appartiennent à tous les individus de la même espèce.

Chaque espèce de substance naturelle qui a reçu un

nom, devient l'attribut d'un grand nombre d'individus, quoiqu'elle ne soit elle-même qu'une combinaison d'attributs plus simples, qui sont communs à tous ces individus.

Il est aisé de s'assurer qu'une grande partie des mots d'une langue, la plus grande partie peut-être, exprime des combinaisons de cette nature; c'est-à-dire des combinaisons de conceptions générales plus simples, réunies en un faisceau, et réduites, en quelque sorte, au plus petit volume possible par l'imposition d'un nom.

Il y a des conceptions générales, qui sont plutôt des *compositions* que des combinaisons. Je puis concevoir, par exemple, une machine qui n'a jamais existé, un air, un poème, un discours, un traité, un plan d'architecture, de gouvernement, de conduite privée ou publique. Les éléments de ces compositions sont des conceptions de l'esprit, et non point des réalités présentées par la nature. Ce qu'un esprit a ainsi créé, il peut au moyen du langage le communiquer aux autres.

C'est ainsi que la république d'*Océana* a été conçue dans la pensée d'Harrington. Les matériaux dont elle est composée sont des conceptions, et non des existences. Son sénat, son assemblée populaire, ses magistrats, ses élections, sont des conceptions particulières; le tout est une conception complexe. On peut en dire autant de toutes les productions de l'intelligence humaine.

Il n'en est pas ainsi des productions de la nature qui remplissent l'univers. Elles ne sont point l'œuvre de l'entendement, mais d'un pouvoir créateur qui les a douées d'une existence réelle. Les conceptions les plus exactes que nous puissions nous en former sont encore partielles et imparfaites, au lieu que nous concevons parfaitement et complétement les œuvres de notre intelligence; elles ne

sont que nos conceptions mêmes, et nous pouvons traduire si exactement par le langage ce que nous y avons mis, que les autres en aient comme nous une conception complète et adéquate.

Quoique de telles compositions soient réellement des conceptions générales complexes, elles ne sont point de notre sujet; elles appartiennent au jugement et au goût, bien plus qu'à la simple appréhension.

Revenons donc à cette espèce de conceptions complexes qui ne sont que des combinaisons de conceptions plus simples. La nature nous a donné la faculté de choisir les qualités simples dont nous voulons former ces combinaisons, d'en déterminer le nombre, de nommer chaque combinaison, et de la considérer comme un objet distinct et individuel de la pensée.

Les qualités simples que nous sommes à portée d'observer, ne sont pas en si grand nombre qu'elles ne puissent être nommées toutes dans une langue abondante. Mais il serait impossible de donner des noms à toutes les compositions qui peuvent être faites de ces qualités en les combinant deux à deux, trois à trois, etc. Il n'en est qu'un très-petit nombre qui soient nommées, même dans les langues les plus riches.

Il est remarquable que toutes celles qui ont des noms, sont à-peu-près les mêmes chez les nations civilisées qui ont entre elles quelque communication. De là vient que le lexicographe peut presque toujours, à quelques nuances près, traduire les mots d'une langue par des mots qui leur correspondent dans une autre langue, et qu'un ouvrage écrit d'un style simple peut être, presque toujours, transporté, à-peu-près mot pour mot, d'une langue dans une autre.

Ces observations nous autorisent à conclure, qu'il y a des principes de la nature humaine, ou des occurrences

communes de la vie, qui déterminent les hommes à former certaines combinaisons plutôt que d'autres, parmi l'infinie quantité des combinaisons possibles.

Hume cherche l'explication de ce phénomène dans ce qu'il appelle les qualités attractives des idées qui sont, comme on l'a vu, la causation, la contiguité de temps et de lieu, et la similitude. Selon lui « les idées complexes « qui occupent le plus souvent notre pensée, sont l'un des « effets les plus remarquables de ces qualités attractives, « la nature nous indiquant, en quelque sorte, les idées « qui sont les plus propres à s'associer; et de là cette cor« respondance surprenante et presque parfaite qu'on ob« serve entre les langues. »

Je crois, avec Hume, que la nature nous indique les idées simples qui sont les plus propres à former une idée complexe; mais je ne pense pas qu'elle se serve uniquement, ni même quelle se serve principalement pour cela des rapports de cause et d'effet, de contiguité, et de similitude. A mon avis les combinaisons les plus naturelles sont celles qui aident le plus notre intelligence et qui se communiquent le plus facilement par le langage.

Le langage seul, indépendamment de la prétendue attraction des idées, conduit les hommes dont l'entendement est le plus borné, à former des notions complexes, propres à exprimer leurs besoins, leurs pensées, leurs désirs; et ce sont en effet ces notions qui ont des noms dans toutes les langues. Les sociétés possèdent dès leur enfance les notions générales d'homme et de femme, de père et de mère, de frère et de sœur, de fils et de fille, de voisin, d'ami, d'ennemi, et cent autres, qui expriment les relations les plus ordinaires des personnes entre elles.

Un peuple chasseur exprime par des termes généraux

les instruments et toutes les circonstances de la chasse. La manière de se loger et de se vêtir, quelque simple qu'elle soit, conduit à une autre famille de termes généraux. Les mérites et les défauts d'une hutte ou d'un vêtement, l'art de construire l'une et de confectionner l'autre, la matière première employée, et beaucoup d'autres circonstances, doivent nécessairement être nommées. Si un peuple navigue, il invente également de toute nécessité un grand nombre de termes généraux qui, sans cela, n'auraient jamais existé dans sa langue.

On peut en dire autant de l'agriculture, de l'éducation des troupeaux, de tous les arts que les nations pratiquent et de toutes les branches de connaissances qu'elles cultivent. Nous avons le même besoin de termes généraux, pour communiquer nos sentiments, et l'invention de ces termes ne suppose que l'intelligence commune à tous les hommes.

Les notions de débiteur et de créancier, de profit et de perte, de compte et de balance de comptes, et beaucoup d'autres, ont été introduites par le commerce. Celles de latitude et de longitude, de naufrage et d'écueils, de navires, de voiles, d'ancres, par la navigation. L'anatomiste nomme toutes les parties semblables et dissemblables du corps humain, et il a besoin de mots qui désignent leur figure, leur position, leur usage. Le médecin nomme aussi les maladies, leurs causes, leurs symptômes, leurs traitements divers.

On peut en dire autant du grammairien, du logicien, du critique, du rhéteur, du moraliste, du naturaliste, du mécanicien, et de quiconque professe un art ou une science.

La découverte d'un nouveau procédé dans l'art, ou d'un nouveau fait dans la nature, exige souvent la création d'un nouveau mot, ou tout au moins une combinai-

son nouvelle de mots connus. Ces mots ou ces locutions nouvelles, sont d'une invention facile pour ceux qui ont une notion précise de la chose qu'il s'agit d'exprimer, et la sanction de l'usage ne tarde pas à les consacrer.

Mais si par une vanité puérile ou par une erreur de jugement, un écrivain s'avise de créer de nouveaux mots pour exprimer des combinaisons qui n'ont ni beauté ni utilité réelle, l'autorité de son nom, pourra bien leur donner une vogue passagère parmi ses admirateurs; mais le bon sens ne tardera pas à en faire justice, et à leur enlever tout crédit. Tant est vrai, le mot du grammairien Pomponius Marcellus à Tibère : « Vous pouvez « bien, ô César, donner à un étranger le droit de cité « dans la ville, mais vous ne sauriez le donner à un mot « dans la langue. »

Tous les arts nécessaires, et tous les arts utiles sont communs aux nations civilisées qui ont quelque communication entre elles; les parties les plus importantes de la science humaine leur sont également communes; et de là vient la correspondance de leurs langues.

De nouvelles inventions d'une utilité générale donnent lieu à de nouvelles notions complexes, et à de nouveaux termes, qui pénètrent partout avec les inventions elles-mêmes. Combien de notions ont été formées, et combien de termes ont été ajoutés à toutes les langues de l'Europe par les découvertes modernes de l'imprimerie, de la poudre à canon, de la boussole, du compas de mer et des verres lenticulaires. Les idées simples, combinées dans ces notions, sont fort anciennes; mais malgré les qualités attractives de ces idées elles restaient éparses, et elles n'ont été ralliées sous un même terme et en une même conception que lorsque la nécessité l'a exigé.

Ce qu'il y a de particulier dans les coutumes, dans les

mœurs, dans les lois d'un peuple, donne naissance à des notions complexes, qui sont propres à ce peuple, et à des mots qui n'appartiennent qu'à sa langue. C'est ainsi que le mot d'*ostracisme* chez les Grecs n'a d'équivalent dans aucune langue.

Il me semble donc que c'est l'utilité, et non les qualités attractives des idées, qui a conduit les hommes à former et à nommer exclusivement certaines combinaisons, tandis qu'ils en ont négligé une infinité d'autres qui pouvaient aussi bien se présenter à leur esprit.

Les occurrences communes de la vie dans le commerce de la société et dans les diverses occupations des individus, sont encore l'occasion d'un très-grand nombre de notions complexes. Une occurrence particulière excite plus ou moins notre attention, et devient un sujet de conversation; nous observons, ou nous attendons d'autres occurrences, semblables sous beaucoup de rapports; nous voulons les exprimer en laissant de côté les circonstances indifférentes du temps, du lieu, des personnes; nous donnons donc un nom à ce qu'elles ont de commun, et ce nom est un instrument singulièrement commode du langage, parce qu'il comprend sous le volume d'un seul mot, une foule de notions simples, dont le détail serait fastidieux.

Manger, boire, dormir, marcher, aller à cheval, courir, bâtir, vendre, labourer, semer; danse, fête, guerre, bataille, victoire, triomphe, etc., sont autant de notions formées de cette manière.

Les combinaisons que ces mots expriment se représentent souvent dans la conversation; et si nous n'avions pas un moyen de les exprimer, plus expéditif que l'énumération de toutes les idées simples qu'elles renferment, l'utilité du langage serait presque nulle.

Les talents, les dispositions et les habitudes des hommes, étant des circonstances d'un grand intérêt dans l'état de société, reçoivent aussi des noms généraux, tels que sagesse, folie, science, ignorance, ruse, simplicité; il en est de même des produits de chaque art, des matériaux qu'il emploie, des instruments dont il fait usage, des qualités et des défauts de ses ouvrages.

D'autres notions générales complexes résultent des relations que la nature ou la société établissent entre les individus. Telles sont les notions de père, de frère, d'ami, d'ennemi, de maître, de serviteur, de propriété, de vol, de rébellion, etc.

Les termes techniques de chaque science forment une autre classe de notions complexes, et de termes généraux. Telles sont en mathématiques les notions d'axiome, de définition, de problème, de théorème, de démonstration.

Je n'entreprendrai pas l'énumération complète des différentes classes de conceptions générales complexes. Celles que j'ai citées comme des exemples, sont comprises dans ce que Locke appelle *modes* et *relations mixtes ;* il observe avec justesse qu'on leur a donné des noms dans les langues, de préférence à une multitude d'autres également faciles à former, par cela seul qu'elles sont plus utiles pour la communication des pensées.

Dans toutes les langues de la terre, non-seulement les discours des hommes instruits, mais les conversations les plus vulgaires, sont presque entièrement composées de termes généraux, signes de conceptions générales simples ou complexes; et dans toutes, les notions exprimées par des termes, sont celles et seulement celles que suggèrent les divers besoins du langage.

Il reste une classe très-nombreuse de termes généraux complexes, sur lesquels je ferai quelques observations;

ce sont les noms des espèces, des genres, et des diverses familles des substances naturelles.

Ces noms doivent, sans doute, leur origine au besoin que nous en avons; mais la nature nous aide bien davantage dans la combinaison des attributs renfermés sous un nom spécifique, qu'elle ne le fait dans les autres combinaisons de modes et de relations mixtes. Les éléments de celles-ci sont épars, il faut que l'entendement les rassemble pour en faire le signe des actions des hommes, de leurs pensées et des diverses occurrences de la vie, tandis que les éléments des genres et des espèces sont réunis par la nature, dans les individus qu'elle met sous nos yeux. Il ne s'agit que de comprendre dans une notion générale les attributs qui se rencontrent dans plusieurs individus, et de donner à cette notion un nom particulier. Ce nom représente dès-lors tous les êtres réels ou possibles qui possèdent ces attributs; il n'embrasse que les seuls attributs que nous avons consenti à renfermer dans sa définition; toutes les particularités de temps et de lieu en sont exclues, et même l'existence, quoique rien ne puisse exister sans l'existence, et que tout ce qui existe ait son lieu dans l'espace et dans la durée.

Sans ce procédé de l'entendement les hommes ne parviendraient point à parler intelligiblement des productions de la nature; ils n'en retireraient aucun avantage, et ils ne sauraient point éviter les dangers auxquels ils sont exposés. Les individus sont si nombreux, que le langage serait impuissant à les nommer. A quoi servirait-il d'observer dans un individu une qualité utile ou nuisible, s'il n'y avait pas une espèce dont tous les individus possédassent la même qualité?

La conservation de la vie humaine suppose quelque connaissance générale des propriétés des substances naturelles;

or, cette connaissance suppose elle-même des espèces et des noms spécifiques. Aussi voyons-nous que les nations les plus barbares nomment le feu, la terre, l'eau, l'air, les montagnes, les fontaines, les rivières, les végétaux dont ils font usage, les animaux qui les nourrissent et les vêtissent.

Chacun de ces noms signifie en général une substance qui réunit une certaine quantité d'attributs; par conséquent il est commun à toutes les substances où ces attributs se rencontrent.

Comme ces noms ont fait partie de toutes les langues avant qu'il y eût des philosophes qui prissent soin de les définir, leur signification n'a pas été d'abord plus précise que ne l'exigeaient les besoins ordinaires de la vie.

Mais à mesure que les hommes font des progrès dans la connaissance de la nature, ils observent un plus grand nombre d'espèces, et ils découvrent un plus grand nombre de qualités dans chaque espèce. Les noms des espèces ne suffisent plus alors pour communiquer cette importante partie de la science humaine et pour la transmettre aux générations futures; telle est la fluctuation du langage, que la signification d'un terme général n'est assurée que par une définition dont l'autorité est universellement reconnue.

Il y avait, sans doute, au temps de Pline un grand fonds de connaissances naturelles chez les Grecs et chez les Romains; il en a déposé beaucoup dans son histoire; mais la plus grande partie est perdue pour nous, parce que nous ne savons quelles espèces de substance désignent les termes qu'il emploie.

Une exacte définition des noms spécifiques aurait rendu cette perte impossible. Tant que le nom et la définition

auraient subsisté, l'espèce désignée aurait été distinguée de toute autre.

Ce malheur sera prévenu à l'avenir, par le soin qu'ont eu les philosophes modernes de nommer toutes les substances connues, et de donner une définition précise de chaque nom.

Cette méthode est indispensable pour nous former sur les espèces une langue riche et claire; une pareille langue l'est à son tour pour que nous puissions les connaître et en transmettre la connaissance aux générations à venir.

Chaque espèce connue doit être nommée, et son nom défini par les attributs qui la distinguent le mieux de toutes les autres.

La nature semble nous inviter elle-même à ce travail; elle a formé les choses de manière à le rendre tout à la fois indispensable et facile.

1° Nous voyons une foule de substances individuelles si semblables par leurs qualités apparentes, que les tribus les plus ignorantes les considèrent comme une espèce, et les désignent par un nom commun.

2° Les qualités occultes des substances sont ordinairement les mêmes dans tous les individus d'une espèce; celles de ces qualités que l'observation et l'expérience nous découvrent dans quelques-unes, sont présumées et en général reconnues appartenir à l'espèce entière. Cette loi nous permet de faire sortir d'un fait particulier des conclusions générales. Toute l'étude de la nature repose sur cette induction; sans elle nous ne sortirions jamais des cas particuliers et la science serait impossible.

3° La constitution même de notre nature nous porte par instinct à attribuer à toute l'espèce, les qualités que nous avons constatées dans les individus. C'est en vertu de cet instinct que nous savons si vite que le feu brûle,

que l'eau désaltère, que les corps tombent et que le pain nourrit.

La nature semble avoir invariablement fixé les espèces du règne animal et du règne végétal, par la faculté qu'elles ont de se reproduire.

Tous les siècles et toutes les nations ont toujours rangé le père et la famille dans la même espèce.

Les différences que les naturalites observent dans chaque espèce sont peu considérables et peuvent s'attribuer aux différences de sol, de climat, d'éducation ou de culture, ou à quelques productions monstrueuses, qui sont relativement très-rares.

Ce moyen de classification ne s'applique point aux êtres inaminés, et par conséquent les limites des espèces y sont plus arbitraires ; mais les progrès continuels de la science font espérer que, même dans ce règne inférieur de la nature, la distinction et la classification des espèces finiront par acquérir ce degré de précision qu'il importe d'atteindre.

Quand les espèces sont en si grand nombre qu'elles accableraient la mémoire, on les distribue en genres, les genres en familles, les familles en ordres, les ordres en classes; et de la sorte l'intelligence se trouve soulagée.

Cette échelle de divisions et de subdivisions a reçu le nom de *système.*

Ce n'est pas un système de vérités, c'est un système de termes généraux avec leurs définitions. Il ne soulage pas seulement la mémoire, il abrège encore beaucoup les définitions; car la définition d'un genre étant commune à toutes les espèces de ce genre, elle est sous-entendue dans la définition de chaque espèce; de même la définition de la famille est sous-entendue dans la définition de ses genres et de ses espèces; il en est ainsi de chaque division supérieure.

On voit l'utilité de ces grandes divisions systématiques des productions de la nature, dans nos systèmes de zoologie, de botanique et de minéralogie, où il suffit d'une ligne ou deux pour une définition qui, sans cela, occuperait des pages entières.

Quant à l'utilité des systèmes de ce genre, les philosophes ont embrassé à cet égard des opinions opposées et également déraisonnables. Les uns les ont traités avec beaucoup de dédain; comme des dictionnaires de mots; d'autres, peut-être se persuadent trop légèrement, qu'ils peuvent tenir lieu de la nature elle-même.

Il faut bien se persuader, d'un côté, que la fin de ces systèmes n'est point de nous enseigner tout ce que l'on sait des productions qu'ils décrivent. Les qualités les plus propres à définir et à distinguer les espèces ne sont pas toujours celles qui méritent le plus d'être connues. Si le but le plus important du naturaliste est de découvrir et communiquer les divers usages qu'on peut faire des substances naturelles et les rapports qu'ils ont avec l'homme, l'utilité des distributions systématiques est nécessairement subordonnée à cette fin, et doit être appréciée en conséquence; personne ne peut en disconvenir.

Mais, de l'autre côté, ce n'est point un travail méprisable que celui qui fraie une route facile vers une branche aussi importante de la science; surtout quand ce travail exige des connaissances très-étendues, et une capacité très-distinguée.

Le talent de classer convenablement et de définir avec exactitude est à la fois si rare et si utile, qu'il se confond avec le génie, et qu'il doit inspirer la même estime. Il y a dans l'ordre une beauté intrinsèque qui frappe et charme l'esprit, indépendamment des avantages qu'on en retire. La nature y joint, comme en tant d'autres choses, l'a-

gréable à l'utile. Une armée rangée en bataille est un grand spectacle bien différent de la même multitude entassée dans une foire. Il n'est donc pas étonnant qu'il y ait des hommes qui consument leur vie à étudier des systèmes de la nature, comme d'autres consument la leur à étudier les langues. Un bon système est une langue abondante et parfaitement claire où s'enregistrent toutes les découvertes utiles, qui les communique à la génération présente et qui les transmet intactes à la postérité.

Il est impossible que les termes généraux, surtout s'ils expriment des conceptions très-complexes, conservent une signification précise s'ils ne sont exactement définis; et la manière la plus simple et la plus sûre d'y parvenir, c'est de distribuer les objets qu'ils expriment dans les classifications régulières d'un système.

Des médecins distingués n'ont rien vu de mieux dans ces temps derniers, pour dérober à toute équivoque le nom des maladies et hâter les progrès de l'art de guérir, que de classer dans un grand système les maladies du corps humain, de leur imposer des noms caractéristiques et d'en définir avec précision les espèces, les genres, les ordres et les classes. On ferait bien d'appliquer le même remède dans tous les arts et dans toutes les sciences dont l'ambiguité des termes retarde les progrès; ce serait le moyen le plus facile et le plus sûr de hâter leur développement.

Il serait même à désirer que les termes généraux qui se rencontrent dans le langage ordinaire fussent aussi bien que ceux des arts et des sciences systématiquement classés, et définis avec exactitude; ce serait le moyen d'en bannir toute équivoque. Mais peut-être une pareille tentative rencontrerait-elle d'insurmontables obstacles. Wilkins est le seul à ma connaissance qui l'ait abordée dans

son *Essai sur une langue philosophique* : le projet était vaste et digne d'un homme de génie.

Loin donc de mériter le dédain, la classification systématique des productions de la nature doit être comptée au nombre des plus belles innovations des temps modernes; d'autant mieux que son utilité s'étend aux âges qui suivront, et que, semblable en cela à l'invention de l'écriture, elle embaume, pour ainsi dire, une partie considérable de la connaissance humaine, et la transmet à la postérité la plus reculée, exempte de la double corruption du langage et du temps.

CHAPITRE V.

OBSERVATIONS SUR LES NOMS DONNÉS AUX NOTIONS GÉNÉRALES.

Après avoir expliqué de mon mieux cette double opération de l'entendement, qui consiste à résoudre d'abord un objet complexe qui nous est offert par la nature en ses divers attributs et à nommer chacun d'eux, puis à combiner ensuite un nombre quelconque de ces attributs et à nommer le tout qui résulte de cette combinaison, je ferai quelques observations sur les notions générales tant simples que complexes.

Il me semble que les termes par lesquels on les désigne dans la philosophie moderne ont contribué à répandre de l'obscurité sur une matière déjà difficile et abstraite.

Nous les appelons *notions*, *conceptions*, *idées générales*. Les mots *notion* et *conception*, dans leur sens le plus ordinaire et le plus propre, signifient l'acte ou l'opération de l'esprit, quand il conçoit un objet; dans un

sens figuré, on les prend aussi quelquefois pour l'objet conçu; mais cette dernière acception est rare, peut-être même étrangère à la langue. Hors le cas où il s'agit de notions et de conceptions générales, le mot *idée* a la même ambiguité dans la langue de la philosophie moderne.

On ne peut dire que nous avons des notions ou des conceptions générales qu'en prenant les deux mots dans le dernier sens. En effet, la *généralité* est nécessairement dans l'objet conçu; elle ne saurait être dans l'acte de l'esprit qui conçoit; car tous les actes de l'esprit sont des faits individuels, qui existent ou qui ont existé, tandis que nous avons la faculté de concevoir des choses qui n'existent pas et qui n'ont jamais existé, et celle de considérer un attribut indépendamment de l'existence. La conception d'un attribut ainsi envisagé, est une opération réelle et individuelle de l'esprit; mais l'attribut conçu est commun à plusieurs individus réels ou seulement possibles. Or, si nous sommes naturellement enclins à confondre l'objet d'une conception avec la conception, nous sommes bien plus exposés à tomber dans cette erreur quand cet objet s'appelle lui-même *conception*.

Ce que nous appelons *conceptions* ou *notions générales*, les Péripatéticiens le nommaient *universaux* ou *prédicats*. Ces dénominations ne présentent aucune ambiguité, et je les trouve beaucoup plus justes et bien moins dangereuses que celles dont nous nous servons.

C'est pour cela que j'ai presque toujours employé le mot *attribut*, qui signifie la même chose que *prédicat*, et que j'ai averti à plusieurs reprises qu'en cédant à l'usage qui a consacré l'expression de *conceptions générales*, j'entendais toujours par-là les choses conçues, et non point l'acte de l'esprit qui les conçoit.

Les Pythagoriciens et les disciples de Platon donnaient le nom d'*idées* aux conceptions générales, et même dans leur langue, c'était le sens exclusif de ce mot. Il est à regretter que les langues modernes de l'Europe, qui ont emprunté d'eux cette expression, n'y aient pas attaché le même sens, ou plutôt n'en aient pas restreint l'acception dans les mêmes limites. Toutes manquent de terme pour exprimer sans équivoque ce qui est purement conçu, abstraction faite de l'existence. Aucune ne distingue les choses qui ne sont que conçues, des choses qui existent. Si le mot *idée* était consacré à cet usage, il serait rendu à sa signification primitive et comblerait cette lacune.

En exprimant ce regret, nous séparons tout-à-fait le mot, de la théorie des Platoniciens sur la chose qu'il exprimait dans leur langage. Nous n'avons aucun penchant à regarder les *idées* comme des êtres éternels, doués d'une existence propre et beaucoup plus réelle que celle des objets qui frappent nos sens.

Les Platoniciens furent conduits à donner l'existence aux *idées*, par le préjugé que nous ne pouvons rien concevoir qui n'existe réellement. Une fois cette existence admise, le reste du système ne souffre point de difficulté; car ce qui est simplement conçu, n'a ni commencement ni fin, ni temps ni lieu, et n'est point sujet au changement; et les conceptions de la Divinité ont été les exemplaires de l'univers et de tout ce qu'il renferme, par cette raison que la conception de l'œuvre dans l'esprit de l'artiste, précède nécessairement son exécution.

Voilà les attributs des *idées* de Platon : ajoutez-y celui de l'existence, et vous avez toute sa mystérieuse philosophie sur les *idées*; retranchez-le et supposez que les idées ne sont point des choses qui existent mais des choses purement conçues, le mystère s'évanouit, et la

pompe de l'expression ne cache plus rien que de juste et de conforme à la nature des choses.

Le mot *essence* n'a obtenu sa célébrité philosophique que sous le règne de la Scholastique. Ce que les Platoniciens appelaient l'*idée* d'une espèce, les Scholastiques l'ont appelé son *essence*. Ce mot est, dit-on, de Cicéron; mais, malgré une aussi grande autorité, il n'a eu cours dans la philosophie que long-temps après lui. Les Scholastiques rendaient aux *essences* à peu près le même culte que Platon avait rendu aux *idées*. Les *essences* des choses étaient incréées, éternelles et immuables.

Locke distingue deux espèces d'*essences*, l'essence réelle et l'essence nominale. Il entend par *essence réelle* cette constitution d'un individu qui le fait être ce qu'il est; cette essence commence et finit avec l'individu à qui elle appartient; ce n'est donc pas l'idée platonicienne. L'*essence nominale* est la constitution d'une espèce, ou ce qui fait qu'un individu est de telle espèce; d'où il suit qu'elle n'exprime que cette combinaison d'attributs qui est signifiée par le nom de l'espèce, et que l'esprit conçoit abstraction faite de toute existence.

Ainsi l'*essence* d'une espèce est la même chose que l'*idée* de cette espèce dans la langue de Platon.

Si l'on restreint le mot *idée* au sens qu'il avait parmi les Platoniciens et les Pythagoriciens, on trouvera que plusieurs des observations de Locke sur les idées sont justes et vraies, et que d'autres sont moins exactes.

Il sera vrai, par exemple, que la plupart des mots, c'est-à-dire, tous les termes généraux, signifient des idées; mais que les noms propres signifient des individus, et non des idées. Il sera vrai non-seulement qu'il y a des idées générales et abstraites, mais que toutes les idées sont générales et abstraites. Il sera vrai non-seulement,

que les animaux n'ont point d'idées abstraites, mais qu'ils n'ont point d'idées du tout. Mais il ne sera pas vrai, que nos idées simples dérivent immédiatement de la sensation, ou de la conscience; il est évident, au contraire, que ni la sensation ni la conscience ne produiraient une seule idée simple, sans le concours des autres facultés. Les objets sensibles, ceux de la mémoire et de la conscience, ne sont pas des idées; ce sont des choses individuelles; il faut que l'entendement les résolve en leurs éléments, pour que nous ayons des idées simples; comme il est nécessaire qu'il combine ensuite ces idées simples en faisceaux, auxquels il annexe des noms, pour que nous ayons des idées complexes.

J'ajouterai que le savant auteur de *l'Origine et des progrès du langage*, et peut-être son savant ami le docteur Harris, sont les seuls écrivains modernes que je connaisse, qui aient employé le mot *idée* dans le sens restreint de la philosophie de Platon; ce qu'il faut sans doute attribuer à leur connaissance profonde de la philosophie ancienne. On ne saurait trop regretter qu'un mot, qui avait dans cette philosophie une signification distincte, et qui aurait été une acquisition réelle pour notre langue s'il l'avait conservée, ait été employé d'une manière si vague et si équivoque par les modernes.

De tout ce que j'ai dit sur les conceptions générales et abstraites, on peut, je pense, tirer les conclusions suivantes.

1° C'est à l'abstraction que l'entendement humain doit ses notions les plus simples et les plus distinctes. Les objets les plus simples que nous présentent les sens sont complexes et indistincts, tant que l'abstraction ne les a pas résolus dans leurs éléments; et l'on peut en dire autant des objets de la mémoire et de la conscience.

2° Les notions complexes les plus distinctes sont celles que l'entendement lui-même compose en combinant les notions simples qu'il a acquises par l'abstraction.

3° Sans les facultés d'abstraire et de généraliser, l'esprit humain n'aurait point inventé des méthodes de classification, ni distribué les choses en genres et en espèces.

4° Sans les mêmes facultés, il serait incapable de définir; car les individus ne sont pas susceptibles de définitions : les universaux seuls en comportent.

5° Sans notions abstraites et générales, il n'y aurait ni raisonnement, ni langage.

6° Les animaux ne se montrant point capables de distinguer les diverss attributs d'un même sujet, de classer les choses en genres et en espèces, de définir, de raisonner, de communiquer leurs pensées par des signes artificiels, comme le font les hommes, il y a lieu de croire, avec Locke, qu'ils sont privés de la faculté d'abstraire et de généraliser, et que c'est une différence spécifique entre eux et l'espèce humaine.

CHAPITRE VI.

OPINIONS DES PHILOSOPHES SUR LES UNIVERSAUX.

La doctrine des universaux ou des choses exprimées par les termes généraux, tient une place considérable dans la philosophie ancienne. Les *idées* de Pythagore et de Platon, dont nous avons déjà tant parlé, étaient des universaux. Les universaux étaient l'objet de la science; et comme il n'y avait point de véritable science, dont l'objet ne fût réel et immuable, les amis de la vérité et de la

science, soutenaient que les universaux ou les idées réunissaient tous ces caractères.

Les Sceptiques au contraire, car il y eut des Sceptiques dès le premier âge de la philosophie, soutenaient que toutes choses sont sujettes au changement, et dans une fluctuation continuelle; d'où ils concluaient, qu'il n'y a ni vérité ni science, et que nous n'avons que des opinions incertaines.

Platon, et les Pythagoriciens ses maîtres, convenaient avec les Sceptiques en ce point, que les objets sensibles ne peuvent être le sujet d'aucune connaissance certaine; mais ils pensaient qu'il y a des objets intelligibles qui ne partagent point leur éternelle mobilité. Ces objets essentiellement immuables étaient les *idées* ou natures universelles, dont les objets sensibles ne sont que les images et les ombres.

J'ai déjà dit qu'ils revêtaient ces idées des attributs les plus magnifiques. Il y avait une idée de chaque espèce; elle avait existé de toute éternité et précédé tous les individus dont elle était l'exemplaire ou le modèle et dont elle constituait l'essence; c'était d'après ces types, incréés comme lui, que Dieu avait créé toutes choses; ils devenaient aussi les objets de l'intelligence humaine, quand celle-ci s'élevait par l'abstraction jusqu'à saisir l'unité de l'espèce dans la multitude des individus.

Ainsi l'idée de chaque espèce, quoique une et immuable, pouvait être considérée sous trois points de vue différents; 1° elle avait une existence propre, éternelle et antérieure à celle des individus de l'espèce; 2° essence de l'espèce, elle existait dans chaque individu, sans division ni multiplication; 3° elle était l'objet exclusif de la science humaine.

Telle fut, si je ne me trompe, la doctrine de Platon. Des trois propriétés qu'elle attribuait aux idées, celle

d'une existence éternelle fut rejetée par Aristote comme chimérique ; quant aux deux autres, il les reconnut sous d'autres noms. Il n'admettait pas l'existence de natures universelles, antérieures à la création des individus ; il se contentait de dire que tous les individus sont composés de *matière* et de *forme*, et que c'est une forme commune, possédée par divers individus, qui constitue le genre. On voit que cette forme est l'*idée* de Platon. L'intelligence humaine est constituée de manière à saisir les *formes*, qui sont l'objet propre de ses contemplations, tandis que la *matière* n'est saisie que par les sens. Toutes ces spéculations sur la nature des *universaux* datent des premiers siècles de la philosophie. J'aurais voulu, et pour mes lecteurs, et pour moi, les présenter dans des termes plus intelligibles.

La division des universaux en cinq classes, le genre, l'espèce, la différence spécifique, les propriétés et les accidents, est également très-ancienne, et les Péripatéticiens l'empruntèrent probablement de l'école pythagoricienne.

Porphyre dans son introduction aux Catégories d'Aristote, nous a donné un traité très-lucide sur les universaux ; mais il a omis les questions métaphysiques dont leur nature a été l'objet, et entre autres celles de savoir si les genres et les espèces existent réellement dans la nature, ou s'ils ne sont que des conceptions de l'esprit humain ; et en supposant qu'ils existent dans la nature, s'ils sont corporels ou incorporels, inhérents aux objets sensibles ou détachés de ces objets ; etc. Il annonce qu'il omet ces questions pour être court, parce qu'elles sont obscures et difficiles et qu'elles exigeraient une discussion approfondie. On peut présumer que ces questions exercèrent l'esprit des philosophes, jusqu'au onzième siècle.

Vers cette époque, Rocelin, ou Rousselin (Roscelinus),

maître du célèbre Abélard, introduisit une nouvelle doctrine, et soutint qu'il n'y a rien d'*universel* que les termes ou les noms. Cette hérésie et quelques autres semblables, lui valurent les honneurs de la persécution. Mais grace à son éloquence, et à celle de son disciple Abélard, sa doctrine se répandit. Ses partisans furent appelés *Nominalistes*. Ses adversaires, qui soutenaient qu'il existe réellement dans la nature des choses universelles, reçurent le nom de *Réalistes*. L'effet de cette controverse fut de partager les Scholastiques en deux sectes. Quelques-uns, cependant, mais en petit nombre, adoptèrent une opinion intermédiaire; l'universalité, que les Réalistes plaçaient dans les choses, et les Nominalistes dans les noms, ils la mirent dans nos conceptions, prétendant qu'elle ne pouvait être, ni dans les noms, ni dans les choses: de là vint le nom de *Conceptualistes* qu'on leur donna. Mais exposés aux feux opposés des deux partis rivaux, ils ne jouèrent qu'un rôle fort secondaire.

Au moment où la secte des Nominalistes était près d'expirer, elle reçut au quatorzième siècle un nouvel éclat, et pour ainsi dire une vie nouvelle, sous la plume de Guillaume Occam, disciple de Duns Scot. A sa voix, la dispute sur les universaux *a parte rei*, se réveilla avec une incroyable animosité dans les universités de France, d'Angleterre, et d'Allemagne; on ne s'en tint pas aux arguments, ni même aux injures, on en vint aux coups, et des émeutes sanglantes signalèrent la fureur des deux partis. Cette guerre philosophique se prolongea jusqu'au temps, où les doctrines de la réforme vinrent fixer sur des discussions plus sérieuses, l'attention des hommes éclairés.

Après la renaissance des lettres, Hobbes adopta l'opinion des Nominalistes. «Il est clair qu'il n'y a rien d'universel que

« les noms, dit-il, dans son Traité de la nature humaine [1]. » « Puisqu'il n'y a d'universel que les noms, répète-t-il ail-« leurs, les noms propres rappellent à l'esprit une seule « chose, et les termes généraux une seule entre plusieurs [2]. »

Selon l'ancienne division des partis sur la question, Locke devrait être placé parmi les Conceptualistes. Il ne prétend pas qu'il y ait des choses universelles dans la nature; mais il soutient que nous avons des idées générales que nous formons par abstraction; et cette faculté de former des idées générales et abstraites, est, à son avis, ce qui distingue principalement l'intelligence humaine de celle des animaux.

La doctrine de Locke, sur ce point, a trouvé deux illustres contradicteurs dans Berkeley et dans Hume, qui adoptèrent complétement l'opinion des Nominalistes. « Cette opinion, que la pensée a la faculté de former des « idées abstraites, dit Berkeley, a singulièrement nui aux « progrès de la philosophie spéculative, et elle a causé des « erreurs innombrables dans presque toutes les parties de « la science. » — « Les idées abstraites sont comme un ré-« seau tissu de fils déliés où les esprits se sont malheu-« reusement laissé prendre ; on les a vus s'y engager et « s'y envelopper plus avant, selon qu'ils avaient plus d'ar-« deur et de subtilité. » — « De tous les faux principes qui « ont prévalu dans le monde, aucun n'a exercé une in-« fluence aussi funeste que celui des idées abstraites [3]. »

Berkeley consacre donc vingt-quatre pages de l'introduction de son livre à la réfutation de ce principe, et il porte, dans cette réfutation, une ardeur égale à l'antipathie philosophique qu'il lui inspirait.

[1] *De la Nature humaine*, chap. v, § 6.

[2] *Leviathan*, part. I, chap. IV.

[3] *Principes de la connaissance humaine*, Introduction.

Le zèle du sceptique Hume ne le cède point à celui du pieux évêque de Cloyne. « On a élevé, dit-il, au sujet « des idées générales ou abstraites, une question fort im- « portante ; on a demandé si ces idées sont générales ou « particulières dans la conception même qu'en a l'esprit. « Un grand philosophe (Berkeley) s'est élevé contre l'o- « pinion communément reçue à cet égard, et a soutenu que « toutes les idées générales ne sont que des idées parti- « culières attachées à un certain terme qui leur donne une « signification plus étendue, et qui fait qu'à leur occa- « sion nous nous rappelons d'autres individus semblables. « J'envisage cette remarque comme une des plus grandes « et des plus précieuses découvertes qui aient été faites « récemment dans la république des lettres, et je vais tâ- « cher, en conséquence, de la confirmer par quelques « arguments, qui, j'espère, la mettront hors de doute [1]. »

Avant de quitter ce sujet, je ferai quelques réflexions sur la doctrine de Berkeley et de Hume.

1. Il n'est point exact de dire que nous ayons des idées générales ou abstraites, soit dans le sens populaire, soit dans le sens philosophique de ce mot. Dans le sens populaire, une idée est une pensée, ou l'acte de l'esprit quand il pense et qu'il conçoit ; comme tout acte de l'esprit est individuel, il n'y a point d'idée générale en ce sens. Dans le sens philosophique, une idée est une image, soit dans l'esprit, soit dans le cerveau ; selon Locke, cette image est l'objet immédiat de la pensée ; selon Hume et Berkeley, elle est son seul objet ; or, de telles images sont de pures chimères ; et quand elles auraient quelque réalité, elles seraient toutes particulières. Par cette raison qu'il n'existe que des individus, il est évident que les univer-

[1] *Traité de la nature humaine*, l. I, part. 1, sect. 7.

saux ne sont ni des actes de l'esprit, ni des images qui résident dans l'esprit.

Il n'y a donc point d'idées générales, ni dans l'une ni dans l'autre des deux acceptions modernes du mot *idée*. Berkeley et Hume ont donc ici l'avantage sur Locke; et leurs arguments contre lui sont très-bons comme arguments *ad hominem*. Ils ont pénétré bien plus avant que lui dans les conséquences de la théorie des idées qui leur était commune; et ils ont raisonné avec une égale justesse, lorsqu'ils ont déduit de cette théorie qu'il n'y a point de monde matériel, et que l'esprit humain n'a point de faculté d'abstraire.

Un disciple de Platon pouvait donner le nom d'*idée* à un triangle; mais dans le style de la philosophie moderne, un triangle n'est point une idée, et on n'attribue point aux idées les propriétés des triangles. Il n'y a point d'idée qui ait trois côtés et trois angles; nous n'avons jamais entendu parler d'idées équilatérales, isocèles, scalènes, à angles droits, aigus ou obtus. Si ce ne sont point là des attributs qui conviennent aux idées, il s'ensuit qu'un triangle n'est pas une idée. Le même raisonnement s'applique à tous les universaux.

L'idée philosophique existe au moins lorsqu'elle est l'objet de la pensée; mais les universaux n'ont aucune sorte d'existence qui leur soit propre, et qui s'applique à un temps et à un lieu déterminés. Celle qu'on semble leur accorder fait partie de l'existence des individus et signifie seulement qu'ils sont les attributs de ces individus; elle n'est autre chose que la prédicabilité, ou la capacité d'être attribuée à un sujet. La dénomination de *prédicats* par laquelle on les désignait dans la philosophie ancienne, est celle qui exprime le mieux leur nature.

2. On doit tomber d'accord, ce me semble, que les

universaux ne peuvent pas être imaginés quand on restreint le mot *imagination* au sens qui lui est propre. « J'ai, « dit Berkeley, la faculté d'imaginer ou de me représenter « par des idées tous les objets individuels que j'ai perçus, « de les combiner et de les diviser de mille manières. Je « puis imaginer un homme avec deux têtes, ou la partie « supérieure d'un homme jointe au corps d'un cheval ; je « puis imaginer la main, l'œil, le nez, abstraits ou sé« parés du reste du corps. Mais quelque œil ou quelque nez « que j'imagine, ils ont nécessairement une forme ou une « couleur particulière ; de même l'idée d'un homme que « j'imagine est nécessairement celle d'un homme blanc « ou noir, droit ou courbé, grand ou petit, etc. [1]. »

Il n'y a personne qui n'éprouve en effet qu'il est impossible d'imaginer un homme qui n'ait une couleur, une forme, une stature déterminée.

L'imagination, comme nous l'avons observé, signifie proprement la conception des apparences visibles d'un objet ; et puisque l'universel n'est pas un objet sensible, il ne peut pas être imaginé. mais il peut être distinctement conçu. Quand Pope dit : *l'étude la plus digne de l'homme, c'est l'homme* ; je l'entends parfaitement sans imaginer un homme blanc ou noir, droit ou courbé. On confond trop souvent la simple conception avec l'imagination, et les deux mots sont trop souvent employés comme synonymes. Je puis concevoir l'impossible, et je ne puis pas l'imaginer ; je puis concevoir une proposition et une démonstration, je n'imagine ni l'une ni l'autre ; je puis concevoir l'entendement, la volonté, le vice, la vertu, tous les attributs de l'esprit, je ne les imagine point. De même je puis concevoir distinctement les universaux, et je ne puis pas les imaginer.

1 *Introduction.*

Comment connais-je les universaux? je l'ignore ; mais j'ignore aussi comment je vois, comment j'entends, comment je me souviens. Ces facultés me sont aussi impénétrables que celle qui me fait concevoir ce qui n'existe pas. La constitution de nos facultés originelles ne se révèle point à notre intelligence; et peut-être n'est-elle connue que de celui qui nous les a données.

Mais nous ne devons point nier un fait dont nous avons la conscience, parce que nous ne savons pas l'expliquer. Ce qu'il y a de certain, c'est que les universaux ne sont pas conçus au moyen de leurs images présentes dans l'esprit ; car l'image d'un universel, est une absurdité.

3. Il me semble que, dans cette question, la vérité se trouve partagée entre Locke et ses adversaires. Locke a très-bien vu que le pouvoir de former des conceptions générales est une des plus nobles facultés de l'esprit humain, et celle qui distingue le plus l'homme des animaux; mais il n'a pas vu qu'elle est inconciliable avec l'hypothèse des idées.

Il n'a point échappé à Berkeley et à Hume que Locke s'était engagé dans des théories incompatibles et contradictoires; mais au lieu de rejeter l'hypothèse des idées, ils ont proscrit la faculté de l'abstraction, et n'ont laissé par-là aucune différence spécifique entre l'intelligence humaine et celle des animaux.

4. Il est impossible à Berkeley, lorsqu'il raisonne avec le plus de force et de subtilité contre les conceptions générales, de ne pas tomber à chaque instant dans des concessions involontaires qui en prouvent la réalité.

« On peut, dit-il, considérer une figure purement « comme triangulaire, sans faire attention aux qualités « des angles ou aux rapports des côtés : l'abstraction va « jusque-là; mais cela ne prouve point qu'on puisse se « former une idée *générale* d'un triangle. »

Celui qui peut considérer une figure purement comme triangulaire, conçoit apparemment ce qu'il considère; car nul ne peut considérer ce qu'il ne conçoit pas. Il conçoit donc une figure triangulaire, purement comme telle. Or, l'idée *générale et abstraite* d'un triangle, n'est rien de plus.

Celui qui considère une figure purement comme triangulaire, comprend nécessairement ce que signifie le mot *triangulaire;* or, il ne le comprendrait pas, s'il embrassait dans sa conception la moindre particularité relative aux angles et aux côtés. D'où il suit que considérer une figure purement comme triangulaire, c'est concevoir un triangle abstraction faite de la mesure des angles et du rapport des côtés.

Voici encore une concession de Berkeley : « Considérer « Pierre simplement comme homme ou simplement comme « animal, c'est simplement ne pas considérer à la fois une « conception tout entière; il n'est pas besoin pour cela « d'idées abstraites. » J'observe que celui qui considère Pierre comme homme ou comme animal, sait ce que signifient les mots *homme* et *animal;* or, quand on sait cela, on a des conceptions générales et abstraites.

La conséquence naturelle des passages que j'ai cités, c'est que Berkeley pensait tout ensemble que nous avons la faculté d'abstraire, et que nous n'avons point celle de produire des idées abstraites; et c'est de quoi je tombe d'accord. Mais comment concilier un aveu aussi positif avec le principe qu'il a posé auparavant en ces termes : « Il est im« possible d'abstraire l'une de l'autre, ou de concevoir « séparement des qualités qui ne peuvent exister l'une « sans l'autre. » Cela ne s'accorde ni avec ce qu'il a concédé plus haut, ni surtout avec l'expérience.

Concevoir une figure purement comme triangulaire, et

abstraction faite de la qualité des angles et de la longueur des côtés, n'est-ce pas concevoir séparément des choses qui, dans le fait, sont inséparables; car où est le triangle réel qui n'ait pas des angles et des côtés d'une certaine dimension? Et n'est-ce pas une vérité d'expérience, qu'il est possible de concevoir distinctement un triangle, sans connaître et, par conséquent, sans concevoir la plupart des propriétés sans lesquelles il ne peut pas exister de triangle?

Voyons maintenant comment Berkeley explique la *généralisation*. Il ne nie point absolument qu'il y ait des idées générales, il nie seulement qu'il y ait des idées générales abstraites. « Une idée, dit-il, qui prise en elle-« même est particulière, devient générale lorsqu'elle re-« présente toutes les idées particulières de la même es-« pèce. Pour éclaircir ceci par un exemple, supposons « qu'un géomètre veuille démontrer la manière de cou-« per une ligne en deux parties égales, et qu'il tire d'a-« bord une ligne d'un pouce de longueur. Cette ligne, « qui en elle-même est particulière, ne laisse pas que « d'être générale dans sa signification, puisqu'elle repré-« sente une ligne quelconque, et que tout ce qu'on dé-« montre d'elle, on le démontre de toutes les lignes pos-« sibles, ou, en d'autres termes, d'une ligne en général. « Et comme la ligne particulière est devenue générale « dès qu'elle a été employée comme signe, de même le « caractère de signe imprimé au mot particulier *ligne*, « en fait un terme général. »

J'observe qu'une idée particulière ne peut pas être établie le signe de toutes les idées semblables, c'est-à-dire, le signe d'une espèce, s'il n'y a déjà des espèces. Or, être d'une espèce, c'est avoir tous les attributs qui la caractérisent et qui sont communs à tous les individus qui lui

appartiennent. Il n'y a donc point d'espèce sans attributs généraux, ni de conception d'une espèce sans conception des attributs généraux qui lui sont propres. La conception d'une espèce est donc une conception générale abstraite.

Il est impossible à coup sûr, qu'une idée particulière devienne pour notre esprit le signe d'une chose dont notre esprit n'aurait aucune conception. Je ne dis pas que l'esprit ait l'idée de l'espèce, mais je dis qu'il comprend nécessairement ce qu'elle signifie, quand il représente ce qu'elle signifie par un idée particulière; autrement l'idée particulière représenterait une chose que l'esprit ne concevrait pas.

Quand, à l'aide d'une figure particulière, je démontre une propriété générale d'un triangle, celle-ci, par exemple, que les trois angles sont égaux à deux droits, il faut bien que je conçoive distinctement ce que c'est que le triangle en général, et que je distingue les attributs qui appartiennent à tous les triangles, de ceux par où les triangles particuliers peuvent différer. Or, concevoir distinctement ce qui est propre à tous les triangles, c'est avoir la conception générale d'un triangle, conception sans laquelle il serait impossible de s'assurer qu'une démonstration s'applique à tous les triangles.

Cette observation n'a point échappé à Berkeley; il y répond ainsi : « Quoique l'idée que j'ai en vue, dans une « démonstration, soit, par exemple, l'idée d'un triangle « isocèle rectangle dont les côtés sont d'une longueur « déterminée, je ne laisse pas d'être certain que la dé- « monstration s'étend à tous les triangles rectilignes, de « quelque nature qu'ils soient, parce que, ni l'angle droit, « ni l'égalité et la longueur des côtés, n'y sont entrés « comme éléments. »

Mais si dans l'idée que vous avez en vue, vous n'avez

pas distingué ce qui est commun à tous les triangles de tout ce qui ne l'est pas, comment savez-vous avec certitude qu'il n'y a pas un seul élément de votre démonstration qui n'appartienne à tous les triangles? Avoir cette certitude, est-ce autre chose que concevoir distinctement ce qui est commun à tous les triangles, à l'exclusion de tout ce qui ne leur est pas commun? Or, c'est là ce que j'appelle la conception générale abstraite d'un triangle.

Berkeley prend avantage de ce que Locke a parlé en termes très-forts et peut-être trop forts de la difficulté attachée à la formation des idées abstraites, de la peine qu'il faut prendre, et de l'habileté qui est requise pour en venir à bout; il en conclut qu'elles ne sont pas nécessaires au langage, qui est une chose si facile et si familière à tout le monde.

Il y a, à la vérité, quelques conceptions abstraites, pour lesquelles il ne suffit pas d'une intelligence commune ou peu exercée; mais il y en a prodigieusement qui ne surpassent point la capacité des enfants. On ne parle point sans conceptions générales; car il entre nécessairement des termes généraux dans le tissu de la phrase la plus courte et la plus simple. La difficulté de former des conceptions générales est très-exactement mesurée par la difficulté d'apprendre à parler; car elle est, avec celle d'articuler les sons, la seule que les enfants aient à vaincre.

Or, nous surmontons cette difficulté de si bonne heure, que nous ne nous souvenons pas même de ce qu'elle nous a coûté d'application et d'efforts. Les enfants, ayant le plus grand intérêt à comprendre et à être compris, déploient pour atteindre ce double but tout ce qu'ils ont d'activité et d'intelligence; et ce travail

de comprendre et d'être compris n'est autre que celui de former des notions abstraites.

Comme tous les mots d'une langue, à l'exception des noms propres, sont des termes généraux, à mesure que l'enfant acquiert l'intelligence de ces termes, il acquiert des notions générales. La plupart des hommes n'ont guère d'autres conceptions générales que celles qui sont attachées aux termes dont l'usage leur est familier. La signification de quelques-uns de ces termes leur a été révélée par une définition, qui a tout-à-coup déposé dans leur intelligence une conception générale, claire et précise; ils ont appris celle du plus grand nombre, en observant dans quelles occasions ceux qui les entouraient, en faisaient usage. Formées de cette dernière façon, les conceptions sont en général moins distinctes, et il est rare qu'elles soient exactement les mêmes dans tous les esprits.

« Quoi! dit Berkeley, deux enfants ne pourront causer « hochets et bonbons, s'ils n'ont rassemblé et comparé « d'innombrables dissimilitudes; s'ils n'en ont extrait, « par l'abstraction, des idées générales; et s'ils n'ont atta- « ché ces idées à tous les noms dont ils se servent? »

J'en demande pardon à Berkeley, mais quelque étrange que cela lui paraisse, il est évident que deux enfants, qui s'entretiennent de hochets et de bonbons et qui s'entendent, attachent le même sens aux termes généraux qu'ils emploient, et les comprennent par conséquent; ils ont donc des conceptions générales.

5. Passons maintenant à la doctrine de Hume. Il convient avec Berkeley en ce point essentiel, « que les idées « générales ne sont rien que des idées particulières an- « nexées à un terme qui leur donne une signification plus « étendue et qui leur communique la propriété de rap-

« peler lorsqu'il en est besoin tous les individus semblables. « L'idée particulière, dit Hume, devient générale par « cela seul qu'elle est annexée à un terme général, c'est-à- « dire à un terme que l'habitude a uni à beaucoup d'au- « tres idées particulières, et qui est propre à les réveiller « dans l'imagination. Les idées abstraites sont donc indi- « viduelles en elles-mêmes, quoiqu'elles deviennent géné- « rales par représentation. L'image intellectuelle est l'i- « mage d'un objet particulier, bien qu'elle serve au rai- « sonnement comme si elle était universelle. »

Il n'est pas inutile de remarquer que cette théorie, vantée par Hume *comme une des plus grandes et des plus précieuses découvertes qui ait été faite récemment dans la république des lettres*, ne diffère point de l'opinion des Nominalistes, sur laquelle on a disputé dans toutes les écoles depuis le commencement du douzième siècle jusqu'à la réformation, et que Hobbes avait reproduite avant que Berkeley s'en emparât de nouveau. Voyons si Hume a réussi, comme il s'en flatte, à l'asseoir sur des fondements inébranlables.

Il prétend d'abord prouver par trois arguments qu'il est impossible de concevoir une quantité ou une qualité sans avoir une notion précise du degré de chacune.

Voilà certes une grande entreprise ; mais quand Hume en viendrait à bout, cela ne le mènerait pas à la conclusion qu'il a en vue.

Car en premier lieu, il y a d'autres attributs que la quantité et la qualité ; et, ce qu'il faudrait prouver, c'est qu'il est impossible de concevoir un attribut quelconque sans la notion précise du degré de cet attribut. Chacune des dix catégories d'Aristote est un genre, et peut devenir un attribut. Quand donc on aurait prouvé de deux d'entre elles, savoir, de la quantité et de la qua-

lité, qu'elles ne sont pas des conceptions générales, il resterait à prouver la même chose des huit autres.

D'un autre côté, quand il serait impossible de concevoir une quantité et une qualité sans avoir une notion précise du degré de chacune, il ne serait pas impossible pour cela d'avoir une conception générale de quantité et de qualité. La conception d'un poids d'une livre est la conception d'une quantité et du degré précis de cette quantité; et cependant c'est une conception générale abstraite, puisqu'elle peut être l'attribut d'un grand nombre de corps de toute espèce. Ce qu'il faudrait prouver encore, c'est que nous ne pouvons pas concevoir la quantité et la qualité, ou tout autre attribut, sans les attacher à un individu.

Or, cette preuve n'est pas, ce me semble, chose facile. Je conçois ce que l'on entend par un Chinois aussi distinctement que ce que l'on entend par un Anglais ou un Français. Il est vrai qu'un Chinois n'est ni une quantité, ni une qualité; mais ce mot n'en exprime pas moins un attribut commun à tous les individus d'une nation nombreuse. Je le conçois cependant, sans avoir vu de ma vie un seul individu de cette nation; et par conséquent sans en imaginer un qui me représente la nation tout entière.

En supposant donc que Hume parvînt à démontrer que la conception de la qualité et de la quantité renferme nécessairement la conception du degré, il serait loin d'avoir démontré qu'il n'y a pas de conceptions générales abstraites.

Mais laissons cette fin de non-recevoir et passons aux arguments qu'il emploie pour prouver cette proposition extraordinaire.

Le premier est celui-ci : « Il est impossible de distin-

« guer des choses qui ne sont point actuellement séparables; la longueur d'une ligne ne diffère point de la « ligne; on ne saurait l'en distinguer. »

Nous avons fait voir plus haut que la conception sépare avec la plus grande facilité des choses inséparables de leur nature; et il suffit pour s'en convaincre de l'exemple allégué par Hume pour démontrer le contraire. Quand je dis, *ceci est une ligne*, je dis et j'entends une chose; quand je dis, *ceci est une ligne de trois pouces*, je dis et j'entends une autre chose. Si ce n'est pas là distinguer la ligne et la longueur de la ligne, je ne sais pas ce que c'est que distinguer.

Voici le second argument : « Chaque objet sensible, « c'est-à-dire chaque impression, est un individu dont la « quantité et la qualité ont des degrés déterminés; mais « tout ce qui est vrai de l'impression est vrai de l'idée, « qui n'en diffère qu'en force et en vivacité. »

Certes la conséquence découle rigoureusement des prémisses. S'il est vrai que les idées ne diffèrent des objets sensibles qu'en force et en vivacité, comme il est certain que tous les objets sensibles sont individuels, il s'ensuit nécessairement que toutes les idées sont aussi individuelles. Je demande la permission de tirer des mêmes prémisses deux conséquences qui ne sont pas moins légitimes.

1° Si les idées ne diffèrent des objets sensibles qu'en force et en vivacité, l'idée d'un lion est un lion un peu moins fort et moins vif; de là cette importante question : l'idée d'un lion ne peut-elle pas mettre en pièces et dévorer l'idée d'une brebis, celle d'un bœuf, celle d'un cheval, même celle d'un homme, et en général toutes les idées propres à la nourrir?

2° Si les idées ne diffèrent des objets sensibles qu'en

force et en vivacité, il suit de là que les pures conceptions ne sont pas des idées; car elles diffèrent des objets sensibles sous beaucoup d'autres rapports. Les objets sensibles existent réellement dans un temps et dans un lieu déterminés; les pures conceptions n'existent point, et n'ont ni temps ni lieu. Donc il peut y avoir des conceptions générales, quand il n'y aurait point d'idées abstraites.

Voici le troisième argument : « C'est un principe gé-« néralement reçu des philosophes qu'il n'existe dans la « nature que des individus, et qu'on ne peut pas suppo-« ser un triangle réel dont les angles et les côtés n'aient « une mesure et des proportions précises; mais ce qui « est absurde dans le fait doit être absurde dans l'idée, « puisque rien de ce qui est représenté par une idée claire « et distincte, n'est absurde ou impossible. »

Je conviens qu'il n'existe que des individus; car un être et un individu sont deux mots qui signifient la même chose. Mais il ne suit pas de là que le même attribut ne puisse pas être commun à plusieurs individus. Il peut être commun à plusieurs figures d'être triangulaires, à plusieurs corps d'être fluides; et d'où vient? c'est que *triangulaire* et *fluide* ne sont pas des êtres, mais des attributs des êtres.

Quant à ce principe que rien de ce qui est représenté par une idée claire et distincte n'est absurde ou impossible, je renvoie à ce que j'en ai dit plus haut [1]. Il est évident que la science mathématique se compose en partie de démonstrations *ad absurdum*, dans lesquelles nous sommes requis de supposer, et par conséquent de concevoir des choses réellement impossibles. Nous rai-

[1] Essai IV, chap. III.

sonnons dans cette supposition jusqu'à ce que nous arrivions à des conséquences non-seulement impossibles, mais absurdes; et quand nous y sommes arrivés, nous concluons de là que la supposition était impossible, et que la proposition contradictoire est vraie.

Il est donc évident, d'après la nature de la démonstration *ad absurdum*, je ne dis pas que nous avons des idées claires et distinctes des choses impossibles, mais que nous pouvons les concevoir clairement et distinctement.

Hume essaie ensuite d'expliquer comment une idée particulière annexée à un terme général, satisfait à tous les besoins du langage et remplit toutes les fonctions attribuées aux idées abstraites.

« Lorsque nous avons, dit-il, remarqué de la ressem-« blance entre différents objets qui se présentent à nous, « nous leur appliquons le même nom, quelques diffé-« rences qu'il y ait dans leurs degrés de quantité et de « qualité, et dans leurs autres propriétés. Lorsque ce nom « nous est devenu familier, il nous suffit de l'entendre « pour avoir l'idée de l'un de ces objets et pour l'imaginer « avec tous ses détails. Mais au moment même où cette « idée apparaît, l'esprit étend la vue sur les autres objets « auxquels le nom convient également, et veille à ce que « nous ne pensions rien de contraire à la nature d'aucun « d'eux. Si cela nous arrive, les idées individuelles de ces « objets se présentent à l'instant dans notre esprit, et nous « découvrent notre erreur. Quand elles ne viennent pas « ainsi réclamer, c'est que les facultés de l'esprit sont im-« parfaites, et beaucoup de raisonnements vicieux procè-« dent de cette imperfection. »

Telle est, en substance, la manière dont Hume explique « le paradoxe, (je cite ses expressions) que certaines

« idées sont particulières en elles-mêmes, et générales dans « leur représentation. » Je ferai quelques remarques sur cette explication.

1. Hume convient que nous observons de la ressemblance entre plusieurs objets, et une ressemblance telle, qu'elle nous conduit à leur imposer le même nom. Il n'en faut pas davantage pour prouver que nous ayons des conceptions générales. En effet la ressemblance suppose des attributs communs; or, s'il y a des attributs communs à plusieurs objets; et si nous sommes capables de les observer, de les comparer, de les concevoir, de les nommer, nous sommes capables de former des conceptions générales.

J'avoue que nous avons quelquefois la perception indistincte de la ressemblance, sans savoir en quoi elle consiste. Ainsi j'aperçois confusément que deux personnes se ressemblent, sans pouvoir dire sur-le-champ quels sont les traits de la ressemblance; mais l'analyse de chaque visage, et la comparaison de l'un et de l'autre, m'apprennent bientôt ce qu'ils ont de commun. Et ce que je découvre ainsi par une observation attentive, un peintre, accoutumé à cette sorte d'analyse, le démêle au premier coup-d'œil.

Il y a donc des notions confuses de ressemblance, et ces notions, que les animaux peuvent probablement avoir comme nous, résultent d'une comparaison grossière et rapide. Mais il y a aussi des notions distinctes de ressemblance, que nous acquérons par l'analyse. C'est l'analyse en effet, qui résout chaque objet en ses attributs divers, et qui nous enseigne que plusieurs objets se ressemblent en quelques attributs, et diffèrent par quelques autres. Alors, seulement, nous imposons aux attributs qui leur sont communs, un nom qui a le caractère de terme

général, parce qu'il signifie une chose commune à plusieurs individus. Ainsi, quand je compare des cubes de différentes matières, je reconnais qu'il leur est commun d'être terminés par six carrés égaux; et c'est cet attribut seulement qui est signifié par l'application que je fais à tous du terme général *cube*. De même, si je compare du linge et de la neige, j'aperçois qu'ils sont de la même couleur, et je les appelle *blancs*; mais cette dénomination ne signifie ni le linge ni la neige; elle signifie un attribut qui leur est commun.

2. « Quand nous avons remarqué, dit Hume, de la « ressemblance entre plusieurs objets, nous leur appli« quons successivement le même nom. »

Hume confond deux sortes de noms qui ne sont pas de la même nature, et qui n'ont pas la même valeur dans le langage. Il y a des noms propres, et des noms communs ou appellatifs ; les premiers sont les noms des individus. La ressemblance de plusieurs individus, n'autorise point à leur appliquer le même nom propre, la destination d'un nom propre étant précisément de distinguer un seul individu de tout autre. De là cette maxime de grammaire, que les noms propres n'ont point de pluriel. Le nom propre ne signifie que l'individu qu'il désigne; il n'affirme, il ne nie rien de cet individu.

Le nom commun ou appellatif n'appartient à aucun individu; c'est un terme général, qui signifie des attributs qui sont ou qui peuvent être à plusieurs. Les noms communs expriment donc des attributs communs. Ainsi quand j'applique la dénomination de fils ou de frère à diverses personnes, elle signifie et elle affirme tout ensemble que cet attribut convient à chacune d'elle.

Il suit de là que, selon les règles de la grammaire et du bon sens, appliquer le même nom à plusieurs individus

semblables, c'est exprimer par un terme général ce qui leur est commun, et ce qui peut être affirmé avec vérité de chacun d'eux.

3. « Il est certain, dit encore Hume, que nous exci« tons une idée individuelle, toutes les fois que nous « nous servons d'un terme général. » Et il explique laborieusement ce fait par l'habitude.

Mais il faut d'abord s'assurer d'un fait, avant de l'expliquer. Pour moi je n'éprouve point que l'emploi d'un terme général éveille nécessairement dans mon esprit une idée individuelle. Il me semble aussi qu'un général parle fort bien de son armée et un fermier de ses troupeaux, sans imaginer un des individus qui les composent avec toutes les circonstances de forme, de volume, de couleur qui lui sont propres; ou, si en quelque cas le nom générique rappelle des individus, c'est l'effet d'une association accidentelle qui trouble le raisonnement au lieu de l'aider. Si cette remarque est vraie, toute la théorie de Hume est détruite.

Je comprends à merveille ce que les mathématiciens appellent une ligne du cinquième ordre; et cependant jamais mon imagination ne s'est représentée une ligne individuelle de cette espèce avec des proportions déterminées. Newton conçut d'abord l'idée générique des lignes du troisième ordre, et ce ne fut que plus tard, à force de travail et de pénétration, qu'il parvint à découvrir et à décrire les espèces particulières comprises sous ce terme général. Si la théorie de Hume était vraie, l'esprit de Newton aurait dû suivre une marche contraire, et s'élever de la conception des lignes particulières à l'habitude de les désigner par un même nom général.

Hume observe encore, « que l'idée d'un triangle équi« latéral d'un pouce de hauteur peut servir à parler de

« figure, de figure rectiligne, de figure régulière, de « triangle, et de triangle équilatéral. »

Je réponds, que celui qui emploie ces termes, ou les entend, ou ne les entend pas. S'il ne les entend pas, il ne profère que des mots vides de sens, et l'idée particulière dont il s'agit ne lui est d'aucune utilité; s'il les entend, il n'a pas besoin d'une idée particulière.

4. Enfin Hume dit gravement, « que dans un globe « de marbre blanc il est impossible de distinguer la figure « de la couleur, et la couleur de la figure, et qu'elles sont « en effet une seule et même chose. »

Quelle a donc été la folie des hommes de tous les temps et de tous les lieux qui, dans toutes les langues, ont donné des noms différents à des choses qui ne diffèrent point! Substituons dans tous les livres la figure à la couleur, et la couleur à la figure, nous serons effrayés du nombre et de l'importance de nos découvertes.

FRAGMENTS

DES

LEÇONS DE M. ROYER-COLLARD.

FRAGMENTS

DES

LEÇONS DE M. ROYER-COLLARD.

FRAGMENTS THÉORIQUES,

(SUITE.)

VI.

Du principe de causalité et du principe d'induction.

(EXTRAIT DES 6e ET 7e LEÇONS.)

Après avoir montré la part du principe de causalité et du principe d'induction dans la conception des qualités secondes, M. Royer-Collard consacra deux leçons à l'analyse de ces deux lois primitives de notre nature. Malheureusement nous ne trouvons sur ce sujet intéressant que de simples notes. Elles suffisent cependant pour faire connaître les principaux traits de la doctrine, neuve alors, que professa sur ce point M. Royer-Collard. Il l'a exprimée de nouveau avec une grande énergie et une puissante précision dans le discours que nous avons

annoncé, et qui terminera ces extraits. Nous prions le lecteur d'y recourir.

M. Royer-Collard traite deux questions principales sur chacun des deux principes dont il s'agit. Il s'attache d'abord à constater les caractères qu'ils présentent actuellement dans notre esprit; puis il recherche leur origine, et démontre qu'ils résistent à la doctrine communément reçue qui dérive toutes nos connaissances de l'expérience et du raisonnement. Il commence par le principe de causalité.

I. 1° « Le principe de causalité s'énonce ainsi: *Tout ce qui commence d'exister a une cause.* Ce principe est nécessaire et universel; il ne souffre aucune exception dans aucun moment de la durée, dans aucun point de l'espace; le contraire nous paraît non-seulement impossible, mais absurde.

« Cependant, dit M. Royer-Collard, ce principe n'est point une proposition identique. Il ne faut point le confondre avec cette autre proposition: *point d'effet sans cause*; celle-ci est identique, parce que *cause* et *effet* sont deux termes relatifs. Quand vous imposez à un événement le nom d'*effet*, vous supposez ce qui est en question, savoir, une *cause*; vous faites une pétition de principes. *Point d'effet sans cause* est la même chose que *point de mari sans femme*; de ce qu'il n'y a point de *mari* sans *femme*, il ne suit pas qu'il n'y ait point d'*homme* qui ne soit *mari*; de même quand on dit: *point d'effet sans cause*, on ne dit pas que tout ce qui arrive soit un *effet* et soit produit par une *cause*. »

2° « Le principe que tout ce qui commence a une cause, dit M. Royer-Collard, est ou un préjugé dénué de fondement, ou une acquisition du raisonnement, ou une généralisation de l'expérience, ou un principe primitif évident par lui-même. » — Il examine successivement les trois premières suppositions.

« Si ce principe est un préjugé, dit-il, il n'y a plus de philosophie : Hume est le seul entre tous les philosophes qui ait osé le soutenir. Si c'est une acquisition du raisonnement, qu'on indique les prémisses d'où on l'a déduit et le procédé démonstratif par lequel on l'a obtenu ? »

Après avoir fait prompte justice des deux premières suppositions, M. Royer-Collard passe à la troisième, et il remarque d'abord que si le principe de causalité était une généralisation de l'expérience, il serait exprimé sous une forme générale, et non point sous une forme absolue; car l'expérience n'enseigne point ce qui est nécessairement. Il rappelle à ce propos ce passage de Leibnitz où ce grand homme fait à l'occasion de la doctrine de Locke la même observation : « Si Lockius, dit Leibnitz, discri« men inter veritates necessarias et eas quæ nobis solâ « inductione utcumque innotescunt, satis consideras« set, animadvertisset necessarias non posse comprobari « nisi ex principiis mente insitis, cùm sensus quidem « doceant quid fiat, sed non quid necessariò fiat [1]. »

Mais M. Royer-Collard ne se contente point de cette raison générale; il entre dans les détails, et, comme il

[1] T. 5, p. 358. *Epist. ad Bierlingium.*

n'y a que deux sortes d'expérience, l'extérieure et l'intérieure, les sens et la conscience, il examine si l'une ou l'autre de ces deux expériences peut produire le principe de causalité.

« Loin que l'expérience extérieure donne ce résultat universel, *que tout ce qui commence d'exister a une cause*, dit-il, elle ne donne pas même l'idée de causation, ainsi que Hume l'a démontré. En effet, nous ne rencontrons hors de nous que contiguité ou succession, jamais production. Et quand bien même l'expérience extérieure nous donnerait cette idée, quand les sens nous montreraient comme cause et effet, ce qu'ils ne nous montrent que comme contiguité et succession, le nombre des événements sans cause serait encore bien supérieur à celui des événements qui auraient une cause. Ainsi le résultat de l'expérience serait celui-ci : dans un grand nombre de cas, ce qui arrive a une cause; dans un plus grand nombre, il n'en a point.

« Reste l'expérience intérieure, continue M. Royer-Collard; elle nous donne la notion de cause, et seule elle nous la donne. Elle nous apprend en effet que nous sommes une cause, et cette cause est la seule que nous connaissions. Mais pour que le principe de causalité dérivât de cette expérience, il faudrait que la conscience nous manifestât avec la dernière évidence que nous sommes la cause de tous les événements qui sont arrivés, qui arrivent et qui pourront arriver dans toutes les parties de l'univers; ce qui est si loin d'être vrai qu'elle ne nous manifeste même pas que nous soyons la cause de la plu-

part des changements qui ont lieu dans notre corps. Et quand la conscience nous manifesterait que nous sommes la cause de tout ce qui est, a été, ou sera, il ne serait point en son pouvoir de nous manifester que nous en fussions la cause *nécessaire*. Il ne peut sortir de l'expérience que le fait de la connexion, la nécessité de la connexion n'en peut jamais sortir. » Et quand enfin cette nécessité même serait donnée par la conscience, il en résulterait que nous sommes la cause nécessaire de tout événement, principe que non-seulement nous ne croyons point, mais que nous regardons comme tout-à-fait faux, et qui est absolument différent du principe de causalité.

Ainsi la conscience est aussi impuissante que les sens; et il reste démontré que l'expérience, pas plus que le raisonnement, ne peut rendre compte du principe de causalité, et que, par conséquent, ce principe est un fait primitif, ou une loi de notre nature.

M. Royer-Collard ne s'arrête point là; il cherche quand et comment s'est manifestée à nous cette loi primitive de notre constitution, ou, en d'autres termes, dans quelle circonstance elle a fait sa première apparition dans notre esprit. C'est en effet la seule question d'origine qu'on puisse agiter pour des principes de cette espèce.

M. Royer-Collard observe que l'idée de cause est puisée en nous. Notre conscience nous apprend que nous voulons et que nous pouvons; la volonté et le pouvoir sont les deux éléments de notre causalité. De ces deux éléments, l'un est plus saillant pour la conscience, et c'est la volonté; l'autre, plus obscur et c'est le pouvoir;

peut-être même le pouvoir n'est-il pas immédiatement aperçu par la conscience, et n'est-il que suggéré par l'exercice de la volonté. Quoi qu'il en soit, rien n'est mieux senti en nous que l'empire que nous exerçons comme cause volontaire sur nos pensées et sur nos actes. La conscience ne suffit pas cependant pour le révéler; il y faut le concours de la mémoire; car l'exertion de la cause volontaire est un fait qui a de la durée, et qui, par conséquent, ne saurait être saisi par la conscience toute seule.

C'est dans le sentiment de notre causalité que M. Royer-Collard pense que le rapport de la cause à l'effet s'est d'abord révélé à nous. Mais la conscience ne nous montre, comme il le dit, que le fait de la connexion et non point la nécessité de cette connexion. Nous concevons cette nécessité, nous ne l'apercevons pas. Le fait que nous apercevons est l'occasion et non point le principe de cette conception; il ne la contient point, il la suggère. C'est une loi primitive de notre nature qui se manifeste avec des caractères de nécessité et d'universalité à propos d'une expérience accidentelle qui n'atteint qu'un seul fait et qui est renfermée dans les limites d'un moment de la durée et d'un point de l'espace.

Ce qu'il y a du moins de bien certain, selon M. Royer-Collard, c'est que la notion que nous nous formons d'une cause est puisée dans le sentiment que nous avons de la nôtre, et ce qui le prouve, c'est que nous importons cette notion au-dehors, et que nous concevons à son image toutes les causes extérieures. De là vient ce penchant des enfants et des peuples sauvages à regarder les causes immédiates de

tous les phénomènes naturels, comme des causes semblables à la nôtre, c'est-à-dire, volontaires et intelligentes comme elle.

Telle est l'opinion de M. Royer-Collard sur la nature et l'origine du principe causalité. Passons maintenant au principe d'induction.

II. 1° « Le principe d'induction, dit-il, repose sur deux jugements. L'univers est gouverné par des lois stables; voilà le premier. L'univers est gouverné par des lois générales; voilà le second.

« Il suit du premier que, connues en un seul point de la durée, les lois de la nature le sont dans tous; il suit du second que, connues dans un seul cas, elles le sont dans tous les cas parfaitement semblables.

« Ainsi l'induction nous donne à la fois l'avenir et l'analogie. Son caractère propre est de conclure du particulier au général, et par là, elle est diamétralement opposée à la déduction ou au raisonnement pur, qui conclut toujours du général au particulier. Elle fait qu'il y a, en quelque sorte, deux raisons humaines qui ont chacune leurs principes, leurs règles et leur logique. La logique du raisonnement pur est celle d'Aristote et de la géométrie, selon laquelle toute proposition certaine remonte par une chaîne non interrompue à un principe évident en soi. La logique du raisonnement inductif a été créée par Bacon dans le *Novum organum;* les quatre règles de Newton, *regulæ philosophandi,* en sont les principes les plus généraux. Elle est bien plus difficile et bien plus utile que l'autre; car la philosophie naturelle et la philosophie de l'esprit hu-

main étant des sciences de pure induction, la logique de l'induction est l'instrument de toutes les découvertes qu'on y peut faire.

« Si les lois de la nature n'étaient point stables, il n'y aurait pas d'expérience. Mais la stabilité des lois de la nature fait qu'une seule succession bien constatée devient, comme le dit Bacon, une proposition éminente, un lieu élevé, une tour, du haut de laquelle l'esprit embrasse une multitude d'événements dans une durée illimitée.

« Si les lois de la nature n'étaient point générales, la connaissance humaine serait bornée aux individus qui auraient été soumis à l'expérience. Mais les mêmes lois régissant les individus semblables, et la similitude extérieure étant le signe constant de la similitude intérieure, l'apparente variété des phénomènes diminue peu à peu, et l'esprit finit par la resserrer comme en une poignée, selon l'énergique expression de Bacon : *Sunt particularia phenomœna, manipuli instar, ad ingenii commenta* [1]. »

Après avoir ainsi distingué et caractérisé les deux jugements qui constituent le principe d'induction, M. Royer-Collard observe qu'ils ne sont pas plus des propositions identiques que le principe de causalité. Mais tandis que le principe de causalité est nécessaire et évident par lui-même, les deux jugements dont il s'agit ne sont ni l'un ni l'autre. En effet, nous concevons parfaitement la possibilité des propositions contradictoires. Nous regardons la stabilité et la généralité des lois de la nature simplement comme un fait; et nous y croyons, parce qu'il est,

[1] *Novum Organum*, liv. I., Apopht. 112.

et non parce qu'il serait absurde ou impossible qu'il ne fût pas.

2° Mais qui nous a appris ce fait? « Notre nature elle-même, répond M. Royer-Collard, et non point l'expérience. L'expérience est au passé et renfermée dans les limites de l'observation. Elle est si peu la source du principe d'induction qu'il agit avec bien plus de force à l'âge où l'expérience est la plus faible. » — Nous ne faisons qu'indiquer ces arguments en nous servant des expressions mêmes de l'auteur que nous recueillons dans ses notes; nous craindrions de fausser sa pensée en la développant.

Ainsi le principe d'induction est encore une de ces vérités qui ne sont ni des propositions identiques ni des généralisations de l'expérience, et qui accusent de fausseté le système de Locke et de Condillac sur l'origine des connaissances humaines.

Telle est la substance de la doctrine de M. Royer-Collard sur la nature et sur l'origine des deux principes de causalité et d'induction. Il termine en indiquant les principales applications du principe d'induction; il en est trois qu'il signale particulièrement.

1° « C'est le principe d'induction qui nous persuade de la permanence du monde matériel. C'est un fait que Turgot et Condorcet ont entrevu; mais ils ont confondu l'existence avec la permanence. C'est la causalité et la perception qui nous donnent l'existence des qualités secondes et des qualités premières, et non point l'induction. Mais la causalité et la perception ne donnent que l'existence actuelle; la permanence de cette existence est révélée par l'induction.

2° « C'est l'induction qui nous met en rapport avec la nature, qui crée ce que Bacon appelle *commercium mentis et rerum*. Sans elle l'univers ne serait qu'un vaste cadavre ; l'induction lui donne la vie et lui prête en quelque sorte la parole, en nous apprenant que chaque événement est un signe dont la valeur est constante, et qui nous révèle à la fois l'événement qui a précédé et celui qui va suivre. Ce langage de la nature est l'étude des animaux et des enfants comme celle des philosophes; mais les philosophes, dit ingénieusement Reid, en sont les critiques. La nature ne ment jamais, dit encore Reid; mais pour trop nous hâter d'interpréter son langage, ou pour vouloir l'interpréter en certains cas où il ne nous est pas intelligible, nous tombons dans une foule d'erreurs.

« Pourquoi nous trompons-nous si souvent dans la recherche des causes, ou, ce qui revient au même, dans l'évaluation des signes ? Nous ne nous tromperions jamais si la nature nous présentait le signe et la chose signifiée en conjonction immédiate, et parfaitement isolés de toute circonstance. Elle le fait en certains cas; ainsi dans la communication du mouvement par le choc, dans les sensations attachées aux perceptions du toucher, dans la combustion qui suit le contact de la flamme, dans la détonnation de la poudre qui succède à la production de l'étincelle, les lois de la nature se manifestent très-promptement à tous les hommes, et, une fois connues, elles le sont pour toujours. Mais toutes les choses coexistent dans le temps, et un nombre plus ou moins grand

coexistent à la fois dans le temps et dans le lieu. Qu'un événement, au lieu d'être précédé par une seule circonstance, comme dans les exemples précédents, soit précédé par plusieurs; alors, pour découvrir sa cause, il devient nécessaire d'énumérer toutes les circonstances qui l'ont précédé, et de procéder ensuite par voie d'exclusion à la détermination de celle qui a produit l'effet. Or, il y a des cas où l'énumération est impossible, et c'est pourquoi, par exemple, on n'a pu déterminer la cause du beau temps et de la pluie; il y en a d'autres où c'est l'exclusion qui est impraticable. Ainsi, pour que l'astrologie fût une science, il faudrait pouvoir isoler un fait de toutes les circonstances sublunaires qui l'environnent, pour le mettre en rapport avec les aspects célestes.

« Telles sont les causes des erreurs où nous tombons en étudiant le langage de la nature.

« La cause des erreurs où nous tombons en raisonnant par analogie est toute dans l'imperfection des ressemblances. L'application de la causalité aux êtres inanimés est un exemple d'une analogie vicieuse.

3° « C'est l'induction qui nous met en commerce avec nos semblables, comme avec la nature, et qui donne aux signes artificiels de la pensée une valeur constante. Qu'apprenons-nous en apprenant notre langue maternelle? que les hommes ont employé certains sons pour exprimer certaines choses : *ont employé*, dis-je; mais qu'ils continueront de les employer, c'est ce que l'expérience ne peut nous apprendre. Les hommes nous ont-ils promis qu'ils attacheraient invariablement la même signification au

même signe? non; cela même est impossible; d'ailleurs la promesse serait conçue en paroles; en outre, les enfants ne savent ce que c'est qu'une promesse. D'où nous vient donc cette prescience des actions libres de nos semblables?

« Ici nous découvrons une correspondance admirable entre les lois du monde physique et les lois du monde moral. L'Auteur de la nature en nous destinant à l'état de société, nous a munis de deux principes, dont l'un nous porte à dire la vérité, et l'autre à croire qu'on nous la dit. Le principe de véracité correspond à la stabilité des lois de la nature. Le principe de crédulité à l'induction qui généralise les lois observées. Sans ces deux principes les enfants seraient absolument incrédules et incapables d'instruction; ils périraient d'inanition de connaissances. La pratique des tribunaux et tous les raisonnements sur la validité des témoignages prouvent l'existence de ces deux principes. »

VII.

Les qualités de la matière sont-elles relatives ou absolues?

(LEÇONS 8 ET 9.)

Les qualités de la matière sont-elles relatives ou absolues? A cette question les philosophes répondent unanimement que les qualités secondes sont purement relatives; le plus grand nombre pensent que les qualités premières sont absolues; quelques-uns cependant assimilent

la résistance aux qualités secondes, et ne conservent le caractère de qualité absolue qu'à l'étendue; quelques-uns enfin prétendent qu'il n'y a rien d'absolu dans l'étendue elle-même.

Éclaircissons d'abord les termes. Qu'est-ce qu'on entend par qualités *relatives* opposées à qualités *absolues?* Nous allons essayer de le faire comprendre, et de montrer en même temps sur quel fondement on a soutenu que les qualités de la matière n'ont rien d'absolu.

Nous connaissons les qualités premières; nous ne connaissons des qualités secondes que leur existence; elles sont moins des qualités que des puissances, c'est-à-dire des causes conçues par l'esprit et matérialisées dans certains corps. De ces causes, l'effet seul, qui est la sensation, est directement atteint par notre expérience; de l'effet nous remontons à la cause; et lorsque notre esprit, aidé des perceptions de la vue et du toucher, et du témoignage de la mémoire, l'a placée dans les corps, l'induction lui donne la permanence, et c'est là uniquement ce qui nous la fait appeler *qualité*.

La cause et l'effet sont donc les deux termes du rapport qui subsiste entre nous et les qualités dont il s'agit. Ces deux termes sont tels que l'effet ayant lieu, nous croyons à l'existence de la cause, et l'expérience qui ne nous la montre jamais, ne laisse pas de nous montrer où elle réside; mais elle ne nous apprend rien de plus. En d'autres termes, la sensation n'est accompagnée d'aucune perception; il ne s'y joint qu'un jugement de causa-

lité qui n'affirme rien de la cause, sinon qu'elle existe et qu'elle agit sur notre sensibilité.

Cela posé, que le rapport vienne à changer; que le même aliment, par exemple, qui a excité en nous une sensation agréable, vienne à exciter une sensation désagréable, il est évident que le rapport ayant deux termes, il suffit que l'un des deux ait changé pour que le rapport soit altéré. Ainsi donc il suffit que l'état de la sensibilité soit variable dans chaque individu et différent dans des individus différents, pour que la même cause paraisse produire successivement chez l'un et à la fois chez les autres, des effets opposés. Non-seulement on n'en peut rien conclure contre la réalité de la cause, mais on ne pourrait pas même en conclure qu'elle est elle-même variable, quoiqu'elle le soit sans doute comme toutes les choses naturelles, et que ses variations nous soient indiquées par des signes indubitables.

Voilà pourtant d'où l'on est parti pour dépouiller les qualités secondes de l'existence absolue. On a dit : Le plaisir et la douleur ne peuvent pas couler de la même source; des sensations contraires ne peuvent pas être rapportées à une cause indépendante de ces mêmes sensations, et toujours la même lorsqu'elle agit d'une manière opposée; car si elle *était*, cette cause, si elle subsistait en elle-même, si elle était une seule et même chose, son action serait uniforme. Les qualités secondes ne sont donc point une réalité extérieure, elles ne sont que des fictions de nos esprits, et les corps ne sont ni odorants, ni savoureux, ni sonores, ni chauds, ni froids.

Une confusion dans le langage est venue au secours de cette conclusion. Dans l'action des qualités secondaires sur notre sensibilité, l'effet connu et la cause inconnue s'unissent si étroitement dans notre esprit, que le même nom leur a été donné dans toutes les langues. Les philosophes en ont pris sujet d'accuser le vulgaire de les confondre; et, pour remédier à cette prétendue confusion, ils ont restreint à l'effet la dénomination qui était commune à la cause. S'ils avaient dit avec simplicité : Les mots *odeur*, *saveur*, *chaleur*, qui ont signifié jusqu'ici la sensation et la qualité, ne signifieront plus dans nos livres que la sensation, on aurait pu contester l'utilité de cette réforme dans la langue commune, et demander aux philosophes un nouveau nom pour la qualité; mais on les aurait compris, et personne n'aurait été trompé. Mais quand d'une affaire de mots faisant une découverte, et de l'ambiguité d'un signe une erreur monstrueuse, ils ont prononcé dogmatiquement que les corps n'étaient ni odorants, ni savoureux, ni sonores, les qualités secondaires, dépouillées de leur nom, ont paru exilées de la nature.

On a été plus loin; et raisonnant des qualités secondes aux qualités premières, on a dit : Puisque les corps ne sont ni odorants, ni savoureux, ni chauds, ni froids, il se pourrait aussi qu'ils ne fussent ni étendus, ni solides, ni figurés. Cette conséquence était plus qu'une présomption, c'était une conclusion rigoureuse pour les philosophes qui assimilent les qualités premières aux qualités secondes de la matière. Il n'y a donc de réalité que dans nos sensations; nos sensations sont en dernière analyse

la mesure de toutes choses, et puisqu'elles sont si prodigieusement variables et mêmes contraires dans des circonstances semblables, il n'y a rien d'absolu hors de nous, rien qui ait une existence propre, rien enfin dont nous sachions autre chose, si ce n'est que nous pouvons en espérer ou en craindre le plaisir ou la douleur.

Cette doctrine sceptique est fondée sur une double confusion, celle des qualités premières et des qualités secondes de la matière, et celle de la notion que nous avons des qualités de la matière avec ces qualités elles-mêmes.

Il y a deux questions distinctes à examiner : Avons-nous des qualités des corps une connaissance absolue ou relative? Ces qualités sont-elles absolues ou relatives en elles-mêmes? Et comme nous ne connaissons pas de la même manière, ni au même degré, les qualités premières et les qualités secondes de la matière, cette double question doit être examinée, d'abord, en ce qui touche les qualités secondes, puis, ensuite, en ce qui regarde les qualités premières.

Nous l'avons déjà dit et nous le répétons; plusieurs de nos sens ne sont que des instruments de sensations; d'autres sont à la fois des instruments de sensations et des instruments de perceptions. C'est à ceux-ci, et particulièrement au toucher, que nous devons la connaissance des choses extérieures et de leurs qualités perceptibles. Quand nous avons acquis cette connaissance, nous apprenons, par un procédé de notre esprit très-prompt, quoique très-composé, que les sensations de la première classe sont excitées par l'action de certains objets sur nos organes;

nous créons aussitôt entre les sensations et les objets un rapport de causalité; et telle est la nature fondamentale de ce rapport, qu'il suffit de l'effet pour nous convaincre de l'existence de la cause. Nous sommes donc assurés qu'il réside dans les corps des puissances occultes qui les rendent capables de produire en nous le plaisir et la douleur; mais ces puissances, que nous appelons très-improprement qualités, nous ne les percevons pas, nous les concluons. Par un renversement apparent de l'ordre naturel, l'effet est le principe, la cause est la conséquence, l'effet est la mesure, la cause est la chose mesurée. Toute la notion que nous avons de la cause est donc renfermée dans la notion que nous avons de l'effet; en ce sens, elle est relative à l'effet; et puisqu'en dernière analyse, le plaisir et la peine sont l'effet, la notion de la cause est toute relative au plaisir et à la peine dont nous sommes affectés par elle. En un mot, les qualités secondes ne sont autre chose pour nous que des pouvoirs inconnus qui exercent sur nous l'empire arbitraire du plaisir et de la douleur. La notion que nous en avons est donc relative. Notre étude des qualités secondes consiste uniquement à rechercher l'action des unes, et à éviter celle des autres; elle ne se propose pas la découverte du vrai, mais la découverte de l'utile. Si toute la connaissance humaine était de même nature que notre connaissance des qualités secondes, elle n'atteindrait rien d'extérieur en soi; l'utile serait le seul objet de nos facultés, et la seule règle de nos actions.

Mais de ce que la connaissance des qualités secondes

est relative, s'ensuit-il qu'elles n'aient point de réalité hors de nous? On éprouve toujours quelque sorte de honte quand on surprend des personnages aussi graves que les philosophes dans des méprises dont il semble que le moindre degré d'attention devait les préserver. Dans leur manière de raisonner sur les qualités secondes, la sensibilité des êtres animés est la mesure, la qualité ou la cause est la chose mesurée, la sensation est le résultat. Puisque les philosophes imputent à la cause seule les variations continuelles du résultat, et qu'ils prétendent par là mettre la cause en contradiction avec elle-même, ils supposent donc que la mesure, par laquelle on obtient le résultat, est fixe et invariable. Cependant ils savent, et nous pouvons apprendre d'eux-mêmes, que cette mesure, qui est la sensibilité, varie à l'infini, non-seulement d'individu à individu, mais dans le même individu à chaque instant de sa durée. Les philosophes raisonnent donc comme un arpenteur qui, ayant successivement employé la toise, le pied, et le pouce à la mesure d'un terrain, s'étonnerait d'arriver à des résultats différents, et finirait par soutenir que le terrain n'est qu'une illusion, convaincue de propriétés contradictoires. De ces trois choses, la mesure, la chose mesurée, et le résultat, nous connaissons parfaitement le résultat qui est la sensation; nous ne savons rien de la chose mesurée, qui est la qualité, sinon qu'elle existe; nous ne connaissons pas en elle-même la mesure qui est la sensibilité, mais nous sommes assurés du moins qu'elle n'est pas constante, et cela suffit pour que nous soyons hors d'état d'assurer que la chose mesurée

n'a rien d'absolu. Au fond, il en est de la sensibilité comme des qualités secondes, et des qualités secondes comme de la sensibilité, la sensibilité subsiste indépendamment de toute action extérieure, et les qualités subsistent indépendamment de toute modification intérieure.

Passons maintenant aux qualités premières, et voyons si en raisonnant des qualités secondes aux qualités premières, les philosophes ont respecté les différences réelles et incontestables qui séparent ces deux classes de faits relativement à nous.

Les qualités secondes étant le terme inconnu d'un rapport de causalité, dont nos sensations sont le terme connu, nul doute que la notion que nous en avons ne soit relative, et que par rapport à nous ces qualités elles-mêmes ne puissent être appelées *relatives* en ce sens. Elles sont relatives à nos sensations d'abord; de plus nos sensations étant relatives à l'état de notre sensibilité, les qualités secondes y sont elles-mêmes relatives; d'où il résulte que la même qualité semble produire des effets différents et même contraires. Quand donc l'on dit que les qualités secondes sont relatives, on dit ces deux choses, qu'elles se font sentir et ne se font pas connaître, et que la sensibilité sur laquelle elles agissent, n'est la mesure d'aucune chose, si ce n'est du plaisir et de la douleur. On affirme donc que rien n'est vrai pour nous des qualités secondes, si ce n'est qu'elles existent et qu'elles nous sont utiles ou nuisibles. *Absolu* est opposé *à relatif* dans le sens qui vient d'être déterminé : ainsi quand on dit des qualités premières, comparées aux qualités secondes, qu'elles sont *absolues*, on dit ces deux choses, qu'elles

se font connaître aussi bien que sentir, et que la connaissance est une mesure certaine et invariable. On affirme donc que plusieurs choses sont vraies des qualités premières, que ces choses sont vraies en elles-mêmes et indépendamment de nos moyens de connaître, et qu'elles ne pourraient pas être perçues autres, comme le même breuvage est senti doux et amer tour-à-tour. En un mot, on dit qu'il y a de l'absolu dans les notions que nous en avons. Voilà la question ramenée aux deux points suivants: Connaissons-nous les qualités premières? La faculté qui nous les fait connaître est-elle délusoire?

On me dispensera de prouver que nous connaissons les qualités premières, c'est-à-dire, l'impénétrabilité et l'étendue; c'est un fait indubitable que nous en avons la notion la plus distincte. Si nous ne l'avions pas, il en serait de l'impénétrabilité et de l'étendue comme des qualités secondes; elles ne seraient nommées dans aucune langue. Nier les notions de l'étendue et de l'impénétrabilité, c'est nier la perception; c'est nier dans l'homme l'opinion d'un monde extérieur; c'est nier l'homme lui-même. Faire de l'impénétrabilité et de l'étendue de pures sensations, c'est prétendre que nous sentons l'impénétrabilité et l'étendue, comme nous sentons les odeurs, et qu'alors nous sommes nous-mêmes une étendue impénétrable, ce qui n'est pas moins ridicule pour avoir été avancé par Condillac. Faire de l'étendue et de l'impénétrabilité une qualité seconde, une cause inconnue de quelques-unes de nos sensations, c'est supposer que nous connaissons quelque chose hors de nous avant de connaître

l'étendue et l'impénétrabilité, et quelque chose qui n'est ni étendu ni impénétrable. Je m'arrête; c'est rouler trop long-temps dans un cercle d'absurdités et de contradictions. Il fallait cependant montrer sous son véritable jour une erreur commune à Mallebranche, à Condillac et à tous ceux des philosophes anciens et modernes qui nient la connaissance proprement dite des qualités premières, quand ils prétendent que nous ne savons rien des choses extérieures, si ce n'est qu'elles nous sont utiles ou nuisibles. Nous savons au moins qu'elles sont étendues, figurées et solides; et c'est de là et de là seulement que nous avons appris qu'elles ont d'autres propriétés avec lesquelles nous ne communiquons que par le plaisir et la douleur.

Maintenant notre faculté de connaître est-elle une mesure absolue et immuable qui, étant appliquée aux mêmes objets, donne des résultats invariables? ou bien est-elle relative aux lois de notre intelligence, de la même manière que notre faculté de sentir est relative aux lois de notre organisation physique, et de telle sorte, que la constitution de notre intelligence étant changée, ce que nous percevons tel aujourd'hui, nous parût nécessairement autre, comme l'état de notre sensibilité étant changé, nous sentons *amer* ce que nous sentions *doux* auparavant?

Je dois avertir d'abord que par *connaissance* je n'entends pas cette connaissance parfaite et adéquate, qui n'appartient qu'à l'Auteur des choses : la connaissance de l'homme est bornée comme ses facultés. Je suis loin de vouloir dire que nous sachions tout sur les qualités premières. Peut-

être qu'un sixième sens, qui serait au toucher ce que le toucher est à la vue, nous révèlerait une quatrième dimension et de nouvelles propriétés de l'étendue. La connaissance admet tous les degrés possibles entre l'intelligence suprême et le néant, et sous ce rapport, nul doute qu'elle ne soit relative à nos facultés, qui sont nos moyens de connaître. Je conviens donc que les choses ne nous paraissent point tout ce qu'elles sont. Mais sont-elles ce qu'elles nous paraissent? Nous n'y voyons pas tout ce qui peut y être, mais ce que nous y voyons y est-il en effet? Avec d'autres facultés, le verrions-nous différent et même contraire? En un mot, la connaissance est-elle incertaine parce qu'elle est imparfaite, et pour admettre le plus et le moins, admet-elle la contradiction? Voilà la question.

Si l'on me demande de la décider par le raisonnement, je suis dans l'impuissance de le faire. Tout ce que je puis répondre, c'est qu'il m'est impossible de concevoir une intelligence à qui l'étendue paraîtrait inétendue, l'impénétrabilité pénétrable, les corps sans figure, ou qui découvrirait dans l'étendue, l'impénétrabilité, la figure, des propriétés contraires à celles que j'y découvre.

La pensée de l'homme est une succession non interrompue, non pas seulement d'idées, comme on l'a dit très-faussement, mais de croyances explicites ou implicites. Les croyances de l'esprit sont les forces de l'ame et les mobiles de la volonté. Ce qui nous détermine à croire, nous l'appelons évidence. Il y a autant de sortes d'évidence qu'il y a de lois fondamentales de la croyance humaine. La raison ne rend pas compte de l'évidence;

l'y condamner c'est l'anéantir; car la raison elle-même a besoin d'une évidence qui lui soit propre. Si le raisonnement ne s'appuyait pas sur des principes antérieurs, et par conséquent supérieurs à la raison, l'analyse n'aurait point de fin ni la synthèse de commencement. Ce sont les lois fondamentales de la croyance qui constituent l'intelligence. Elles dérivent de la même source, elles ont la même autorité, elles jugent au même titre; il n'y a point d'appel du tribunal des unes à celui des autres. Qui se révolte contre une seule se révolte contre toutes; qui rejette une seule de ses facultés les rejette toutes et abdique sa propre nature. Y a-t-il des armes contre la perception externe; elles se tourneront contre la conscience, la mémoire, la raison, la perception morale. Suffit-il, pour anéantir l'étendue ou pour créer une étendue contradictoire à celle que nous percevons, d'un changement dans la constitution de mon intelligence; d'autres changements pourront transformer la liberté en nécessité, le vice en vertu, et peut-être les axiomes de la raison en absurdités choquantes. Qu'en un seul point la nature de la connaissance (la nature, dis-je, et non le degré) soit subordonnée à nos moyens de connaître, c'en est fait de la certitude; rien n'est vrai, rien n'est faux; toutes les existences et tous leurs rapports s'écroulent à la fois dans un même néant. Ce n'est point assez dire; tout est vrai et faux tout ensemble, puisque le faux et le vrai ne diffèrent point du doux et de l'amer; le néant lui-même est arraché à sa nullité absolue; il entre dans le domaine du relatif; il est quelque chose ou rien, selon le point de vue

du spectateur. Toutes ces conséquences accablent la doctrine dont elles découlent nécessairement ; je ne déclame point ; on les en a tirées avec une exactitude qui ne laisse rien à désirer ni à contester. Les exemples en sont trop connus ; les écrits de Hobbes et de Hume sont les plus frappants. C'est donc un fait que la morale publique et privée, le bonheur des individus et l'ordre des sociétés sont engagés dans le débat de la vraie et de la fausse philosophie sur la réalité de la connaissance.

On voit à présent que la philosophie, qui fait de l'homme la mesure de toutes choses, raisonne continuellement des qualités secondes aux qualités premières, et de la sensibilité à la connaissance ; et on voit aussi que ce raisonnement a été singulièrement favorisé par le paradoxe dont j'ai parlé. Dès qu'il a été admis dans la philosophie, comme une maxime incontestable, que les corps n'étaient ni savoureux, ni odorants, ni chauds, ni froids, il a été naturel d'en conclure qu'il se pourrait bien aussi qu'ils ne fussent pas étendus. Cette confusion, dans laquelle le bon sens lui-même a quelque peine à ne pas s'égarer, est due à l'ambition insensée de déduire tout l'homme d'un fait unique. Le fait ne pouvait pas être plus malheureusement choisi. La sensation est relative à la sensibilité, la sensibilité à l'organisation ; donc si la connaissance est déduite de la sensation, elle est relative à l'organisation. Celle-ci altérée, la connaissance s'altère avec elle ; il y a autant de systèmes de vérité que d'organisations possibles ; autant de systèmes de morale que de combinaisons possibles des besoins et des

appétits. Point de vérité absolue, point de droit, point de devoir; la louange, le blâme, l'admiration surtout, sont des mots vides de sens; l'utile est l'unique contemplation de l'entendement et toute la législation du cœur, législation capricieuse qui n'applique aux actions qu'une règle mobile, et qui n'en a point pour les intentions et les désirs. Je le demande : est-ce à la chaleur de ce triste foyer que naissent et mûrissent les nobles facultés de l'homme? est-ce là que la vertu, le talent même allument leur flambeau? — Tout homme, dit Reid, qui a la conscience de la dignité de sa nature, ne tombera jamais dans les étranges systèmes des sceptiques, et ne soupçonnera pas même qu'ils puissent avoir cours parmi les hommes. — S'ils sont faux, ajoute Reid, ils déshonorent la philosophie; s'ils sont vrais, ils dégradent l'espèce humaine, qu'ils font le jouet d'une divinité malfaisante. — J'avoue cependant que je ne les crois point aussi dangereux que paraissent le craindre la plupart de ceux qui les combattent. Les hommes ne sont ni aussi bons ni aussi mauvais que leurs principes, et comme il n'y a point de sceptique dans la rue, de même je m'assure qu'il n'y a point de spectateur désintéressé des actions humaines qui ne soit forcé de les discerner comme justes et comme injustes. Le scepticisme n'a point de lueur qui ne pâlisse devant l'éclat de cette vive lumière intérieure qui éclaire les objets de la perception morale, comme la lumière du jour éclaire les objets de la perception sensible.

La question du relatif et de l'absolu est née avec la

philosophie. Il ne pouvait pas en être autrement ; car elle est la philosophie elle-même. Les anciens l'ont agitée aussi bien que les modernes, et ils en ont pénétré toutes les conséquences. Protagoras avait peu laissé à faire à Hobbes, à Hume et à Helvétius.

La doctrine de Protagoras est exposée dans le *Théætète* où Platon passe en revue et combat successivement différentes définitions de la science. Il commence par celle-ci qui est de Protagoras, *scientia est sensus*. A cette occasion, Platon expose longuement la doctrine de ce philosophe ; en voici quelques traits :

« Rien n'est en soi ; rien n'est une seule et même chose. « Ce qui était grand tout-à-l'heure devient petit, ce qui « était pesant devient léger, ce qui était doux devient « amer. La blancheur n'est pas dans la chose blanche ; « elle n'est pas dans l'œil lui-même. Il n'y a donc rien de « réel que ce que nous sentons ; et la sensation est le seul « juge compétent de la vérité. L'homme est la mesure « de toute chose ; chacun de nous est la mesure de ce « qui est et de ce qui n'est pas. » Si on objectait à Protagoras les songes et la folie, il répondait que les sensations dans cet état n'étaient pas moins vraies ; qu'il n'y avait pas de *criterium* certain qui pût nous faire distinguer l'état de rêve de l'état de veille ; que ces deux états ne différaient entre eux que par la durée, et que la durée n'est pas la règle de la vérité. Si on objectait à Protagoras qu'à ce compte il n'y a aucune différence entre l'homme et les animaux, aucune entre l'homme et la Divinité, il répondait d'abord qu'il n'y a point de Divinité, *Deos de*

medio tollendos; ensuite que la différence de l'homme et des animaux n'est qu'un préjugé; et qu'entre les hommes, la différence du savant et de l'ignorant consiste, non en ce que le premier sait mieux que l'autre ce que sont les choses, mais en ce qu'il sait mieux le parti qu'on en peut tirer; également impuissant à distinguer le vrai, mais plus habile dans l'art de s'approprier l'utile. Enfin, dit Tiedeman, « eo devolvitur sermo *nihil nec falsum esse* « *nec verum;* aut si sit, saltem sciri a nobis nullo modo « posse; proinde *utilitatem esse solam quæ verum et fal-* « *sum metiatur,* idque quod plurimam semper attulisse « utilitatem experientia docuerit, pro vero certoque ha- « bendum. »

Ainsi cette doctrine que *sentir* est tout l'homme, qu'il n'y a rien pour lui que ce qu'il sent, et que toute sa connaissance n'est que la sensation transformée; cette doctrine si célébrée parmi nous et qu'on a regardée comme une lumière tout-à-fait moderne devant laquelle devaient fuir les anciennes ténèbres, est précisément la même qui fut enseignée il y a plus de 2,000 ans par le sophiste Protagoras, qui en avouait au moins toutes les conséquences, puisqu'il professait le scepticisme et l'athéisme.

Il est remarquable que les mêmes circonstances, le même état des esprits ramènent à certaines époques les mêmes erreurs toujours reproduites comme nouvelles, et qu'on y oppose les mêmes faits et les mêmes raisonnements. La réfutation que Platon met dans la bouche de Socrate se trouve presque littéralement dans Hutcheson, qui ne le cite point, et qui ne songeait probablement,

en répondant à quelques philosophes modernes, ni à Platon ni à Protagoras.

VIII.

De la substance.

Nous plaçons sous ce titre quatre morceaux différents; le professeur dans le premier décrit le procédé par lequel notre esprit conçoit la substance sous les attributs; dans le second et le troisième il examine et réfute les erreurs des philosophes sur la substance; dans le quatrième il indique rapidement l'origne de ces erreurs.

I. *De la conception de la substance.*

(FRAGMENT DE LA 14e LEÇON.)

Il y a une similitude si parfaite entre le procédé par lequel nous découvrons l'existence de la matière, et celui par lequel nous découvrons notre propre existence, que l'étude de l'un de ces procédés est nécessairement l'étude de l'autre. C'est pourquoi nous ne les séparerons pas dans nos recherches. Toutes les théories des philosophes embrassent les deux substances; on les attaque, on les défend à la fois, et par les mêmes raisonnements; toutes deux peuvent être pénétrées par la raison, ou toutes deux sont impénétrables; toutes deux sont des réalités, ou toutes deux sont des chimères; en un mot, elles périssent ou succombent ensemble, et dans toutes les doctrines leur destinée a été commune.

Commençons par les faits relatifs à la substance spirituelle. La première sensation que nous éprouvons nous révèle deux faits, l'existence actuelle de ce qui est senti, et l'existence actuelle de ce qui sent. Ce qui est senti est le seul objet propre et immédiat de cette faculté que nous appelons la conscience; ce qui sent n'est point vu par elle; il est suggéré à l'entendement par la sensation; en apercevant celle-ci, la conscience l'aperçoit comme sentie par le moi. La liaison de la sensation au moi est si intime qu'il n'est pas étonnant que l'on assigne la même origine à la notion de l'une et de l'autre, et à la persuasion qui en est inséparable

La nature ne sépare pas plus la sensation du moi qu'elle ne sépare le moi de la sensation; mais ce que la nature ne sépare jamais, nous pouvons le séparer par la pensée. Nous pouvons considérer le moi sans penser à la sensation, la sensation sans penser au moi. Dans le premier cas, nous avons la notion abstraite du moi; dans le second cas, la notion abstraite de la sensation : celle-ci très-claire, parce que la sensation est l'objet immédiat de la conscience; celle-là très-obscure, parce que le moi n'est saisi immédiatement par aucune de nos facultés. Ce que je dis de la sensation, il faut le dire de toutes les affections et de toutes les opérations du moi. La notion abstraite du moi, généralisée, est notre notion de la substance spirituelle.

L'obscurité de cette notion résulte de ce qu'elle est relative et non directe. Nous ne savons rien de la substance spirituelle, si ce n'est qu'elle existe. On perd également

le fait de vue, quand on prétend assigner la nature de la substance spirituelle, et quand on nie sa réalité.

Dans aucune langue, je crois, le tout, résultant de la pensée rapportée au moi, n'est exprimé par un mot unique. Cela vient de ce que la pensée et le moi sont deux choses, et que les langues qui sont des méthodes d'analyse ne savent distinguer plusieurs choses qu'à l'aide de plusieurs mots. Ramené à ce point de vue, le célèbre enthymème de Descartes ne mérite ni le ridicule ni les louanges excessives qu'on lui a prodigués. En posant séparément et successivement le fait de la pensée et celui de l'existence, Descartes a reconnu la distinction de ces faits et la subordination du second à l'égard du premier : ce mérite est celui d'un observateur exact. Mais Descartes ne devait pas présenter cette dépendance sous la forme d'un raisonnement ; il n'y a pas lieu à l'*ergo*. Nous sommes en même temps que nous pensons ; nous savons que nous sommes, parce que la conscience nous avertit que nous pensons ; mais nous ne sommes pas parce que nous pensons, et nous ne pensons pas parce que nous sommes. Ni la première pensée n'engendre le moi, ni le moi n'engendre la première pensée. Il faudrait pour cela qu'il y eût une sensation antérieure au moi, ou un moi antérieur à la sensation. Or, un moi antérieur à la sensation, ou une sensation antérieure au moi, sont des abstractions de nos esprits et de pures méthodes d'analyse nées de l'imperfection du langage. Quelques philosophes allemands, voulant déduire la pensée du moi, ont inventé un moi qui se pose lui-même au préalable, et qui pose

ensuite tout le reste. Quand on part ainsi d'une abstraction, et que l'on construit la science de l'homme de la même manière que l'on construit la géométrie, si l'on a procédé logiquement, on sait quelque chose parfaitement; mais ce que l'on sait, c'est son propre ouvrage. L'esprit peut bâtir ainsi toutes sortes d'édifices où les beautés de l'art se feront remarquer; une chose leur manquera toujours, l'existence. Les tentatives faites par d'autres philosophes pour déduire le moi de la pensée n'ont pas été plus heureuses. Le résoudre en collection de pensées, c'est le détruire.

Ce qui précède s'applique à la substance matérielle. La sensation de l'effort que nous faisons dans la compression ne nous atteste pas plus clairement notre propre existence, qu'elle ne nous atteste l'existence extérieure de la chose étendue qui nous résiste. Quel est l'objet de notre perception ? Ce n'est point la chose; ce n'est point l'étendue et l'impénétrabilité : c'est la chose étendue et impénétrable. Nous retombons encore ici dans une analyse toute faite, parce que nous nous exprimons avec des mots. La chose et ses qualités forment un tout indestructible; mais nous ne laissons pas de le diviser par la pensée; les langues en séparent les parties, et semblent nous montrer les qualités hors de la chose, et la chose privée de ses qualités; mais nous ne touchons ni les qualités, ni la substance; nous touchons les qualités rapportées à la substance, comme nous sentons la sensation rapportée au moi. Dans le tout qui résulte de ce rapport, les qualités seules se manifestent à nos sens; la substance leur

échappe; le rapport dont elle est le dernier terme nous apprend seulement qu'elle existe. Ainsi la notion abstraite de la substance est une notion relative et obscure; tandis que la notion abstraite des qualités est une notion directe et distincte.

Ce qu'il y a de commun aux notions générales de la substance matérielle et de la substance pensante, forme la notion encore plus générale de l'être et de l'existence. Toutes ces notions sont des opérations de nos esprits; elles n'ont point d'objet hors de nous; mais elles ont un fondement réel dans le moi et dans les corps qui tombent sous nos sens. Comme nous les avons tirées de là, il suffit de les y remettre pour les réaliser.

Le rapport qui nous dévoile le moi par la sensation, et la matière par ses qualités, n'est pas susceptible d'analyse ni de définition. Nous ne le confondons avec aucun autre rapport; nous sentons qu'il n'est pas celui de l'effet à la cause, ni celui de la fin aux moyens, ni tout autre. Rien ne le précède; il se découvre dans la première opération de l'entendement, et avec lui naissent pour nous toutes les existences. Nous sommes donc obligés de nous y arrêter comme à une loi primitive de la nature humaine. Si nous étions capables de remonter plus haut, nous comprendrions l'existence; nous saurions tout; l'univers ne serait plus un mystère. Quand on se révolte contre les faits primitifs, on méconnaît également la constitution de notre intelligence et le but de la philosophie. Expliquer ou comprendre un fait, qu'est-ce donc autre chose que le dériver d'un autre fait; et ce genre d'explication

ne suppose-t-il pas des faits inexplicables, n'y aspire-t-il pas nécessairement? La science de l'esprit humain aura été portée au plus haut degré de perfection qu'elle puisse atteindre, elle sera complète, quand elle nous ménera puiser l'ignorance à sa source la plus élevée.

II. *Opinions des philosophes sur la substance.*

(11e LEÇON.)

Avant d'entrer dans l'examen des opinions des philosophes sur la substance, rappelons quelques-uns des faits que nous avons constatés précédemment.

1° Nous percevons les objets de nos perceptions externes comme des qualités, et par cela seul nous les concevons dans un sujet où ils coexistent et à qui ils appartiennent. La conception du sujet accompagne nécessairement la perception des qualités, mais elle en est distincte; le sujet n'est pas perçu par les sens, il est conçu par l'esprit.

2° Le jugement par lequel nous attribuons les qualités qui sont les objets de nos perceptions à un sujet conçu par notre esprit, est un jugement primitif, une loi constitutive de l'entendement humain. Il en est de ce jugement comme du jugement de causalité; on ne peut le dériver d'un principe antérieur, sans supposer ce qui est en question. Je ne connais que Descartes qui l'ait tenté; *Substantiam*, dit-il, *facilè agnoscimus ex quolibet ejus attributo, per communem illam notionem, quòd nihili nulla sunt attributa.* Voici l'argument de Descartes en forme.

Rien n'a point d'attributs; or la substance a des attributs; donc elle est quelque chose; donc il y a des substances. La pétition de principe est évidente dans la mineure, *la substance a des attributs*; ce dont il s'agit précisément, c'est de savoir si les objets de la perception sont des attributs qui appartiennent nécessairement à des substances, ou, en d'autres termes, s'il y a des substances.

De ce que le sujet des qualités n'est pas perçu, il suit que la notion quelconque que nous en avons n'est point, à proprement parler, une acquisition des sens; et de ce que nous la formons à l'occasion unique de la perception des qualités, il suit qu'elle est purement relative à ces qualités. Dès que nous voulons considérer la substance matérielle en elle-même, c'est-à-dire, abstraction faite de ses qualités, nous n'en pouvons rien affirmer, si ce n'est qu'elle existe.

Ce que nous venons de dire s'applique exactement à la substance spirituelle : il suffit de changer les termes.

La philosophie marche ici entre deux écueils ; elle échoue contre l'un quand elle raisonne sur la substance, comme si nous en avions une notion directe et distincte ; elle échoue contre l'autre quand elle nie la réalité de la substance parce que nous n'en avons qu'une notion relative et obscure. La première erreur fut celle des anciens et des Scholastiques ; la seconde, qui a des conséquences bien plus dangereuses, appartient davantage aux modernes. Ils y ont été presque inévitablement entraînés par la difficulté de concilier les faits avec

leur système sur l'origine de la connaissance humaine.

Puisque la notion d'une substance est uniquement relative à ses qualités, l'abstraction des qualités ne laisse rien que le fait de l'existence. Qu'est-ce que l'existence séparée de toute manière d'être? Cette abstraction, l'une des plus violentes que puisse tenter l'esprit humain, les anciens l'ont faite, et elle leur a donné leur matière première, matière vide de formes et même d'étendue; c'est ce qu'ils appelaient ὕλη. Ils étaient persuadés que cette matière était un seul et même être qui revêtait successivement toutes les formes, et ils voyaient dans la fable de Protée le type de cette transmutation perpétuelle. Les rêveries des Scholastiques sur l'être en général ne méritent pas d'être tirées de l'oubli où elles sont tombées depuis long-temps; je passe donc aux modernes.

C'est Descartes que nous rencontrons le premier; il parle de la substance en ces termes: « Per substantiam « nihil aliud intelligere possumus quàm rem quæ ita exis- « tit ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem « substantia quæ nulla alia re indigeat, unica tantùm po- « test intelligi, nempe Deus. — Possunt autem substan- « tia corporea et mens, sive substantia cogitans, sub hoc « communi conceptu intelligi, quòd sint res quæ sòlo dei « concursu egent ad existendum. — Verumtamen non « potest substantia primùm animadverti ex hoc solo quod « sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit; « sed facilè ipsam agnoscimus exquolibet ejus attributo, « per *communem illam notionem* quòd nihili nulla sunt « attributa, nullæve proprietates aut qualitates. Ex hoc

« enim quod aliquod attributum adesse percipiamus, con« cludimus aliquam rem existentem sive substantiam, cui « illud tribui possit, necessariò etiam adesse [1]. »

Il y a plusieurs remarques à faire sur ce passage. L'une a déjà été faite: c'est que Descartes, voulant déduire la connexion nécessaire des qualités et du sujet, de cet axiome *nihili nulla sunt attributa*, tombe dans une pétition de principe. La seconde remarque, c'est que Descartes définit la substance comme les Scholastiques, *res quæ ità existit ut nulla alia re indigeat ad existendum.* S'il faut entendre par là *ce qui existe indépendamment de toute chose*, Dieu seul est une substance comme l'observe Descartes, et la définition ne convient ni à l'esprit ni à la matière, pour qui elle a cependant été faite. Je crois donc que, dans la première intention des Scholastiques, elle s'appliquait à la substance abstraite de ses qualités, et qu'elle signifiait que la substance n'a pas besoin d'un sujet, comme les attributs, c'est-à-dire que la substance n'est pas un attribut. C'est à des vérités de cette importance et de cette fécondité que se réduisent la plupart des définitions. La dernière phrase de Descartes, en y substituant *concipimus* à *concludimus*, contient la description exacte du fait. C'est tout ce qu'il faut chercher dans la philosophie, et demander par conséquent aux philosophes.

Locke a vu le fait comme Descartes, il l'a reconnu dans les termes les plus clairs; dans ses lettres à l'évêque de Worcester, il cite vingt endroits de l'*Essai sur l'entendement humain*, où il s'exprime de la manière la moins équivo-

[1] *Principia*, pars prima, cap. 51, 52, 53.

que sur la réalité des substances. Mais Locke avait un système auquel il était obligé d'adapter les faits, et son système l'a conduit en vingt autres endroits à ridiculiser les substances, à les atténuer, à les dénaturer, au point d'en faire de simples collections de qualités. A cet égard, comme à beaucoup d'autres, Locke se contredit sans cesse, et la contradiction se rencontre quelquefois dans le même paragraphe.

Voici le système de Locke. L'esprit ne perçoit que ses propres idées; elles sont l'unique objet de sa connaissance. Elles lui arrivent par les sens et par la réflexion. Une idée qui serait dans l'esprit, et qui n'y serait pas entrée par l'une ou l'autre voie, serait une contradiction. Il suit de là que si nous n'avons pas l'idée de substance, il n'y a point de substance dans la nature; et que si nous l'avons, elle est une idée de sensation ou de réflexion.

La première question que Locke ait dû se proposer est donc celle-ci : Avons-nous l'idée de substance? Voici comme il y répond : « Il y a une idée qu'il serait avantageux aux hommes d'avoir; je veux parler de l'idée de « la substance, que nous *n'avons ni ne pouvons avoir par* « *voie de sensation ou de réflexion*.... De sorte que le « mot de *substance* n'emporte autre chose à notre égard « qu'un certain sujet indéterminé que nous ne connais- « sons point, c'est-à-dire quelque chose dont nous n'a- « vons aucune idée distincte et positive, que nous re- « gardons comme le soutien des *idées* que nous connais- « sons [1]. — Ceux qui les premiers se sont avisés de

[1] *Essais*, liv. I, ch. III, § 18.

« regarder les accidens comme une espèce d'êtres réels « qui ont besoin de quelque chose à quoi ils soient atta- « chés, ont été contraints d'inventer le mot de *substance* « pour servir de soutien aux accidents. Si un pauvre phi- « losophe indien, qui s'imagine que la terre a *aussi be-* « *soin* de quelque appui, se fût avisé du mot *substance*, « il n'aurait pas eu l'embarras de chercher un éléphant « pour soutenir la terre, et une tortue pour soutenir l'é- « léphant ; le mot de *substance* aurait entièrement fait « son affaire...... Car toute l'idée que nous avons de la « substance, c'est une idée obscure de ce qu'elle fait, et « non une idée de ce qu'elle est[1]. »

Les passages que je viens de citer sont du nombre de ceux où Locke maltraite le plus l'idée de substance. On a coutume de les citer, quand on veut prouver, n'importe dans quelle intention, que Locke bannit les substances de la nature. Il semble, en effet, les en bannir, quand il prononce que nous ne pouvons avoir l'idée de substance, ni par voie de sensation, ni par voie de réflexion. Cependant le rapprochement et l'interprétation équitable de tous les termes fait voir que l'humeur de Locke tombe principalement sur l'obscurité de cette idée purement relative et que loin de la nier, il la reconnaît de la manière la plus positive. La dernière phrase en est la preuve. C'est donc une idée obscure et relative que notre idée des substances; mais, enfin, nous avons cette idée et, puisque nous l'avons, elle est une idée de sensation ou une idée de réflexion. Comment Locke le prouvera-t-il, lui qui vient

[1] *Ibid.*, liv. II, chap. XIII, § 19.

de déclarer que nous ne pouvons l'avoir ni par voie de sensation, ni par voie de réflexion ? et rien n'est plus évident, car ni la substance matérielle ne tombe sous nos sens, ni l'esprit ne tombe sous l'œil de la conscience ; la contradiction est donc inévitable. Si nous avons l'idée de substance ; prouvez contre vous-même, peut-on dire à Locke, que nous l'avons par voie de sensation ou de réflexion, ou convenez que nous avons des idées qui ne viennent ni de la sensation, ni de la réflexion. Entre la contradiction et l'abandon de son système le plus modeste des philosophes n'hésiste pas ; Locke va donc soutenir que l'idée de substance dérive des idées simples de sensation et de réflexion, et qu'elle n'est qu'une combinaison ou collection de ces différentes idées. Citons quelques-uns des passages où il établit cette doctrine. « Nous étant fait une idée obscure « et relative de la substance en général, lorsque quelque « espèce particulière de substances corporelles, comme « un cheval, une pierre, vient à faire le sujet de nos pen- « sées, quoique l'idée que nous avons de l'une ou de l'autre « de ces choses ne soit qu'une *combinaison ou collection* de « différentes idées simples des qualités sensibles que nous « trouvons unies dans ce que nous appelons cheval ou « pierre, cependant *comme nous ne saurions concevoir* « que ces qualités subsistent toutes seules, ou l'une dans « l'autre, nous *supposons* qu'elles existent dans *quelque* « *sujet* commun qui en est le soutien. — Ainsi toutes les « idées que nous avons des espèces particulières et dis- « tinctes des substances, ne sont autre chose que *différen-* « *tes combinaisons d'idées* simples qui *coexistent par une*

« *union à nous inconnue, qui en fait un tout existant par* « *lui-même.* C'est par de telles combinaisons d'idées simples, et *non par autre chose*, que nous nous représentons « à nous-mêmes les substances particulières [1]. — Toutes « les idées que nous avons des différentes espèces de subs- « tances, ne sont que des collections d'idées simples avec « la supposition (il fallait ajouter *nécessaire*) d'un sujet « auquel elles appartiennent, et dans lequel elles subsis- « tent, quoique nous n'ayons point d'idée claire et dis- « tincte de ce sujet. Toutes les idées simples qui, ainsi unies « dans un commun sujet, composent les idées complexes « de substance, ne sont autre chose que des idées qui nous « sont venues par sensation ou par réflexion [2]. — Je vais « expliquer nettement ce que je pense à cet égard. Toutes « les idées des qualités sensibles d'une cerise pénètrent « dans mon esprit par la sensation; les idées de perception, « de pensée, de raisonnement pénètrent également dans « mon esprit par la réflexion; or, les idées de ces quali- « tés, actions ou facultés, l'esprit perçoit qu'elles ne peu- « vent exister par elles-mêmes, ou comme le dit votre sei- « gneurie, nous découvrons que nous ne pouvons avoir « une véritable conception d'aucun mode ou accident sans « concevoir un *substratum* ou sujet où il existe. De ce que « l'esprit perçoit cette connexion *nécessaire* de la qualité « avec un sujet, il suit qu'une idée relative se joint au « rouge dans la cerise, à la pensée dans l'homme, et que « l'esprit *produit* l'idée corrélative du soutien ou de la

[1] Liv. II, chap. XXIII, § 3, 4, 6.
[2] Liv. II, ch. XXIII, § 37.

« substance. Ce qui n'est pas, n'a pas de rapport ; la subs-« tance est donc quelque chose de très-réel ; mais comme « elle n'est pas représentée à l'esprit par une idée claire « et distincte, le rapport de la substance aux modes n'est « que l'idée vague, obscure et indistincte de *quelque chose;* « et cette idée *générale* et indéterminée de *quelque chose* « dérive aussi, par une abstraction de l'esprit, des idées « simples de sensation et de réflexion ; et ainsi l'esprit, de « ces idées simples, s'élève à l'idée générale et relative de « substance, qu'il n'aurait point eue sans elle [1]. »

On peut extraire de ces passages beaucoup de choses parfaitement justes ; personne, je crois, n'a mis dans un plus grand jour la réalité des substances, ni décrit avec plus d'exactitude ce qui se passe dans l'esprit, quand il est *forcé de concevoir* les objets de ses perceptions comme existant nécessairement dans un sujet commun. Mais on lit aussi dans chacun de ces passages que l'idée de substance n'est qu'une collection d'idées simples obtenues par la sensation ou la réflexion. Cette assertion, commandée à Locke par les besoins de son système, Berkeley, Hume, Helvétius, Condillac l'ont répétée, en la séparant de tout ce qui la modifie et l'explique peut-être, dans les écrits de Locke ; elle a usurpé, peu-à-peu, une grande autorité dans la philosophie moderne ; on a fini par l'énoncer comme une de ses découvertes les plus évidentes et les plus précieuses. Elle mérite donc une discussion particulière. Voyons sur quels fondements elle repose ; et pour l'apprécier, avec plus d'exactitude, remontons encore à la notion de la substance.

[1] Première lettre à l'évêque de Worcester.

Je crois être quelque chose de distinct de mes sensations et de mes pensées, quelque chose dont la continuité identique subsiste, quoique celles-ci varient continuellement. La faculté de sentir une odeur, n'est pas l'odeur même, car elle lui survit; bien plus, cette faculté n'est pas moi, car je suis encore moi lorsqu'elle sommeille, et lorsque je l'ai entièrement perdue. Cependant c'est la sensation qui me suggère et la notion du moi et la persuasion de sa réalité. Ni l'une ni l'autre ne résultent de la perception préalable d'un rapport nécessaire entre le moi et la sensation, puisqu'il n'y a rien de préalable à la sensation et que le moi naît avec elle.

La conscience n'aperçoit point le moi; elle n'aperçoit que la sensation, mais elle l'aperçoit comme sentie par le moi. Il suit de là que la notion abstraite de sensation est une notion très-claire, parce que la sensation est l'objet immédiat de la conscience, et que la notion abstraite du moi est une notion obscure, parce que le moi n'est l'objet ni de la conscience, ni d'aucune autre de nos facultés. Le moi séparé de ses affections et de ses opérations est réduit au fait de l'existence. La notion abstraite du moi, généralisée, est notre idée de la substance spirituelle ou de l'esprit. Tout ce que nous savons donc des esprits, considérés en eux-mêmes, c'est qu'ils existent. Mais leur existence est aussi certaine que celle de leurs sensations et de leurs pensées; nous l'apprenons en même temps et par la même voie. On ne découvre ni origine, ni limites à cette opinion universelle d'un moi sentant et pensant; elle est aussi ancienne que l'histoire, et aussi

étendue que l'expérience; elle est la base de toutes les langues, et de toutes les lois. Nous ne nous souvenons pas non plus de l'avoir acquise, et nous ne saurions l'expliquer par aucun procédé de notre réflexion. Elle est donc en nous l'inspiration de la nature et une loi constitutive de notre entendement.

Tout ce que je viens de dire de la notion de la substance spirituelle s'applique de point en point à la notion de la substance matérielle; je ne reprendrai que les traits suivants.

De même que la conscience, en même temps qu'elle aperçoit la sensation, l'aperçoit comme sentie par le moi; de même les sens, en nous manifestant l'étendue, la figure, l'impénétrabilité, nous les manifestent comme les propriétés de quelque chose en quoi elles résident. Ce n'est pas la *figure*, la *dureté* que nous percevons, c'est le *dur*, le *figuré*, etc. Dans la figure il y a deux choses également réelles; si vous concevez séparément ces deux choses, vous formez deux notions abstraites, l'une de la figure, l'autre de la chose figurée. La première est très-claire, parce que la figure est immédiatement perçue par les sens; la seconde est obscure, parce que le sujet de la figure échappe à toutes nos facultés, et que, séparé de la figure qui nous le révèle, il est réduit au fait de l'existence. La notion abstraite du sujet, généralisée, est notre idée de la substance matérielle.

A toute question il y a une réponse philosophique. A ces questions, qu'est-ce que l'esprit? qu'est-ce que la matière? la réponse philosophique, c'est que l'esprit est

cette chose qui sent, qui perçoit, qui juge, qui veut; et que la matière est cette autre chose qui est étendue, figurée, impénétrable. Si l'on demande comment nous sommes assurés que ces deux choses existent, il faut répondre que nous apprenons qu'elles existent, en même temps que nous apprenons l'existence de nos pensées, et celle de l'étendue et de l'impénétrabilité. Le fait qui nous apparaît dans l'un et l'autre cas, est un fait complexe à double face, la pensée ou l'étendue, et le rapport de la pensée ou de l'étendue à un sujet. La pensée et l'étendue, nous les voyons; le sujet de l'une et de l'autre nous ne le voyons pas. Si l'on demande si la chose qui pense et la chose étendue sont une même chose ou des choses différentes, la réponse est énoncée dans la question même; la distinction des deux substances n'est pas une opinion qui ait besoin de preuves, mais le résultat simple et naturel d'une analyse exacte de nos idées et de nos facultés. Si l'on demande enfin quelle est la nature interne de la chose qui pense et de la chose étendue, il faut répondre que nous l'ignorons et que nous l'ignorerons toujours; mais que la réalité de l'une et de l'autre chose n'en est pas moins certaine.

Tout cela posé, et je ne dis rien de plus que Locke, il est aisé de juger si les substances sont des collections ou combinaisons d'idées simples. Il n'existe dans la nature que des choses individuelles. Des rapports de similitude saisis par l'esprit entre quelques-unes de ces choses les assemblent en collections. Ainsi les genres et les espèces sont des collections d'individus semblables à quelques

égards. Une bibliothèque est une collection de livres; une armée est une collection de soldats.

Une collection suppose donc trois choses; des individus existant réellement dans la nature, un rapport de similitude entre ces individus, ce rapport aperçu par un esprit. Quels sont ici les individus appelés à former la collection? Ce sont, dit Locke, les *idées simples* obtenues par la sensation et la réflexion; ce sont, dit Condillac, à l'égard de la substance matérielle, les *perceptions* de grandeur, de solidité, de dureté. Fort bien : un esprit, c'est une collection de sensations, de perceptions, de souvenirs; un corps, c'est la collection de la grandeur, de la solidité, de la dureté. J'en demande pardon à Locke et à Condillac; les affections et les opérations de l'esprit, d'une part, les qualités de la matière, de l'autre, ne sont point des choses réelles et individuelles, mais de pures abstractions que nous formons en séparant dans notre pensée ce que la nature ne sépare jamais; savoir ce qui sent de ce qui est senti ; l'acte de la pensée de la chose qui pense, le grand de la chose grande, le solide de la chose solide, etc. Qui est-ce qui a jamais perçu la grandeur? Qui est-ce qui a jamais été froissé par la dureté? Comment Condillac, qui voit partout des idées abstraites réalisées, ne s'est-il pas aperçu qu'il réalisait lui-même les idées abstraites de grandeur et de solidité? Comment a-t-il assemblé ces deux mots *perception* et *grandeur?* Mais si les éléments des collections dans lesquels on prétend résoudre les substances ne sont autre chose que des abstractions, les substances ne sont que

des collections d'abstractions; il n'y a point de substances dans la nature; il n'y a ni esprits ni corps.

Je pourrais m'arrêter là; une théorie réduite à cette conséquence est suffisamment réfutée. Mais poursuivons. La seconde condition d'une collection, c'est qu'il y ait quelque rapport de similitude entre les individus qui la forment. Quel rapport y a-t-il entre l'étendue et l'impénétrabilité, par exemple? On n'en assigne et on ne peut en assigner d'autre que celui de la coexistence dans le lieu. D'abord la coexistence dans le lieu n'est point une analogie, et on ne citerait pas un seul exemple d'une collection conçue par l'esprit humain sur cet unique fondement. Ensuite la coexistence dans le lieu suppose le lieu et la notion du lieu. D'où vient cette notion? Qu'est-ce que le lieu? Le rapport dont il s'agit est la coexistence dans le lieu; le lieu est donc antérieur à ce rapport. Est-il lui-même un rapport? qu'est-ce que la coexistence dans un rapport? Est-il une qualité? qu'on l'ajoute à la collection, et que l'on indique ensuite le mode de la coexistence. Est-il une chose réelle? ce n'était pas la peine de dépouiller le corps de la réalité pour en revêtir le lieu. Mais laissons la coexistence et le lieu; nos pensées n'ont point de lieu, et elles ne coexistent pas; elles sont successives, et il n'y a dans la succession qu'un rapport de nombre. Nos esprits sont donc des collections purement numériques, des additions qui commencent à la vie et qui finissent à la mort. Le total varie à chaque instant de notre durée, et comme nous consistons uniquement dans ce total, il n'y a pas deux instants de notre durée où nous

soyons une seule et même chose; le moi n'est déterminé qu'à la fin de l'addition. Ce n'est pas tout, nous avions tout-à-l'heure un esprit pour former la collection des qualités de la matière; mais la collection de nos pensées, qui est-ce qui la forme depuis que notre esprit n'est autre chose que cette collection même? Nous avons donc un autre esprit dont elle est l'opération, ou bien l'addition que nous sommes s'additionne par sa propre vertu.

Achevons : la troisième condition d'une collection, c'est que les rapports de similitude entre les individus soient aperçus par l'esprit. C'est là en effet ce qui crée la collection; en vain les choses sont plus ou moins semblables; en vain elles coexistent dans le temps et dans le lieu; elles demeurent individuelles et isolées pour l'esprit, comme elles le sont dans la nature, jusqu'à ce que l'esprit saisisse leurs divers rapports : la collection résulte de la perception de ces rapports. Une collection est donc une ou plusieurs idées générales. Mais les idées générales ont cela de propre que leur objet n'a point de réalité, et que la réalité de ces idées elles-mêmes consiste uniquement en ce qu'elles sont des actes de nos esprits. Si donc les substances sont des collections, elles ne sont rien de plus que des actes de nos esprits, et de ces actes dont l'objet n'existe pas dans la nature. Ici se reproduit la difficulté que nous avons rencontrée tout-à-l'heure. En commençant par la collection des qualités de la matière, on sait encore où placer cette collection; l'esprit est encore là pour la concevoir; mais la collection des opérations de l'esprit, où la placerons-nous?—On pourrait pousser cette discus-

sion beaucoup plus loin, et on ferait sortir à chaque pas de la théorie de Locke des monstres d'absurdités. Je finirai par cette réflexion. Il n'y a rien que nous connaissions mieux que nos idées générales; c'est nous qui les avons faites; elles sont précisément telles que nous les avons faites, et elles ne contiennent rien que nous n'y ayons mis. Si nos idées de la substance spirituelle et de la substance matérielle ne sont que des idées générales, elles sont aussi claires que l'idée d'arbre, aussi faciles à décomposer et à composer de nouveau. Pourquoi donc se plaint-on si souvent qu'elles sont obscures, et pourquoi se fait-on de cette obscurité un titre contre les substances elles-mêmes?

III. *Suite du même sujet.*

(12ᵉ LEÇON.)

Il y a cela de commun entre Locke et Condillac au sujet des substances, que tous deux parlent des substances ici comme de choses réelles, et là, comme de pures collections de qualités et de sensations; ce qui est une contradiction palpable. Il y a cette différence, que la contradiction se rencontre chez Locke dans le même paragraphe, souvent dans le même membre de phrase, ce qui l'explique et la réduit peut-être au vice de l'expression; au lieu que les assertions contradictoires de Condillac, répandues dans tous ses ouvrages à de longs intervalles, n'ont entr'elles aucune communication qui les modifie, et les ramène à un sens commun.

Le paradoxe qui fait du moi et de la matière des collections abstraites, ce paradoxe, le plus étrange peut-être que la philosophie ait enfanté, a sans doute ses principales racines dans le système qui dérive toute la connaissance humaine des acquisitions immédiates des sens; il a été aussi singulièrement favorisé par l'obscurité naturelle de la notion de substance. Nous ne connaissons du moi que son existence, et nous ne pouvons le décrire que par ses opérations. Qu'est-ce que le moi? c'est ce qui se sent, ce qui se souvient, ce qui juge, ce qui veut, etc. Quand je réponds ainsi, le moi préexiste; je dis ce que je sais de lui; mais ce que je sais de lui n'est pas lui. Ce que je sais de lui je l'ai appris en observant ce qu'il fait; les limites de cette observation sont celles de ma science. Ayant séparé par la pensée les opérations, les ayant distribuées en classes, cette analyse me met en état de décrire le moi par le simple recensement des noms que j'ai imposés à chaque classe. Je puis imposer un nouveau nom à tous ces noms pris ensemble: c'est le passage de l'énumération à la collection. Puisque j'ai formé moi-même la collection, je sais parfaitement en quoi elle consiste. Eh! bien, de quels éléments est-elle composée? de classes, par conséquent de mots. Elle n'est donc elle-même qu'un mot dans lequel je rassemble tous les procédés et tous les résultats de mon analyse. Ce mot n'est point l'œuvre de la nature, il est la mienne; il n'est point le moi, il est ma science du moi; ce qu'il contient c'est ce que je lui ai confié, ni plus ni moins; j'y mets, j'y reprends, selon qu'il me plaît; une nouvelle analyse lui donne une nouvelle valeur; loin d'être le moi, il n'est

pas même, relativement au moi, un nom absolu, un nom propre; il est le nom de la connaissance que j'ai prise du moi par l'observation et l'analyse; et cette connaissance et chacun des procédés desquels elle résulte, supposent la notion préalable de l'existence et de l'activité du moi. Quand on dit que le moi est une collection, on dit équivalemment que le moi réel et naturel ne diffère point du mot par lequel j'exprime le résultat de l'analyse du moi; on confond la connaissance avec la chose connue, la description avec la chose décrite, les procédés de l'analyse avec l'objet auquel ces procédés s'appliquent, la création intérieure de l'entendement avec les réalités extérieures de l'univers. Description, analyse, connaissance, c'est en effet tout ce que vous trouverez dans la collection; redemandez-lui ce que vous lui avez donné, elle vous rend immédiatement sensation, souvenir, jugement, etc. Et que veulent dire sensation, souvenir, jugement? c'est l'énumération des classes dans lesquelles vous avez distribué les opérations de votre esprit. La collection vous rend donc des noms de classes. Et que vous rendent les classes elles-mêmes? des opérations abstraites que vous ne réalisez qu'en les replaçant dans le moi, où vous les avez prises. Comme vous êtes parti du moi dans l'analyse, vous revenez au moi dans la synthèse. Le moi est donc antérieur à la collection; ce n'est donc pas la collection qui constitue le moi; elle n'est dans chaque individu que le résultat des études du moi sur lui-même.

Reprenons cette phrase de Condillac : *Le moi est une collection de sensations.* Y a-t-il des sensations qui ne

soient pas senties? Si on répondait *oui*, on mettrait fin à toute discussion. Mais la supposition est impossible; il n'y a pas de sensations qui ne soient senties. La première l'est donc ; le moi arrive donc avec la première sensation ; il n'est donc pas une collection de sensations. La collection n'a lieu qu'après la revue faite par l'esprit de ses affections et de ses actes. Je ne dis pas que le moi se discerne de sa première sensation ; je ne pense pas qu'il entre dans la vie par cette abstraction ; mais je dis qu'il est aussi certainement dans sa première sensation que dans sa millième, que s'il avait le loisir et les moyens de s'y chercher il s'y trouverait, et que s'il ne s'y trouvait pas, il ne se trouverait pas davantage dans la millième; car il n'y a pas plus de difficuté à mille sensations qui ne seraient pas senties, qu'à une seule.

Reprenons cette autre phrase de Condillac ; *Qu'est-ce qu'un corps? c'est une collection de qualités que vous touchez, que vous voyez*, etc. Ainsi, qu'est-ce que cette pièce d'or? C'est cette collection de figure, de dureté, de mobilité, de divisibilité, de ductilité, etc., que vous touchez et que vous voyez. Mais figure, dureté, mobilité, etc., sont des termes généraux, des noms de classes, des mots par conséquent; les choses classées sont des propriétés abstraites; *figure* vient de *figuré*, *dureté* vient de *dur*, *mobilité* de *mobile*; *figuré*, *dur* et *mobile*, ont été pris dans une chose figurée, dure et mobile. Il y a donc au fond de la collection une *chose* figurée, dure, mobile : la collection ne la crée pas ; elle existait auparavant. Cette chose est assurément distincte et très-indépendante

de l'énumération que je fais de ses qualités; ce n'est pas de moi qu'elle les tient; elle ne perd pas celles qui m'échappent, elle n'acquiert pas celles que je lui attribue par erreur. L'énumération des qualités est un acte de mon esprit qui se rend compte de sa connaissance et qui l'enregistre sous un signe unique. Quel que soit le degré, le progrès de la connaissance, le signe reste le même, mais sa valeur augmente ou diminue, parce qu'elle est relative à la connaissance; d'où il suit que pour le plus grand nombre des individus qui s'en servent, cette valeur est bien rarement la même. Mais la chose résiste à toutes ces variations; elle n'a rien à démêler ni avec notre science, ni avec le signe sous lequel nous la rassemblons; elle était avant d'être observée; ce ne sont pas nos analyses qui engendrent la notion de son existence permanente et absolue; elles la trouvent, et ne l'inventeraient jamais si elle ne s'était présentée d'elle-même.

Puisque toute collection est un mot, il me paraît évident que Condillac a pris le mot pour la chose, et qu'ayant placé la chose dans la demande, c'est le mot qu'il a placé dans la réponse. Qu'est-ce qu'un corps, qu'est-ce que l'or? c'est une collection de figure, de dureté, de fusibilité, de ductibilité, etc. Figure, dureté, etc., sont des mots; le mot *or* est la collection de tous ces mots; mais le mot *or* n'est pas l'or substantiel qui existe hors de moi. Qu'est-ce qu'un esprit? c'est une collection de sensations, de jugements, etc. Sensations, jugements sont des mots; le mot *esprit* est la collection de ces mots; mais le mot *esprit* n'est pas l'être substantiel

qui sent, qui juge, etc. L'or substantiel et le moi substantiel coexistent à leurs qualités et à leurs opérations; celles-ci détachées de la coexistence commune deviennent de purs mots, dont l'assemblage impuissant et stérile n'engendre pas plus la substance, que l'assemblage des mots *or* et *montagne* n'est capable d'engendrer une montagne d'or. — Si le moi n'est rien de plus que la collection de ses opérations, il n'est donc rien de plus que la définition du mot *moi* ou *esprit*. Je crois cependant qu'il est quelque chose de fort différent; je crois que des *moi* vivants ont précédé le mot *moi* et sa définition; je crois qu'ils exécutaient leurs opérations avant que celles-ci fussent décrites et nommées, et sans aucun égard à la description; je crois que ce sont les choses qui ont amené les mots, et non les mots qui ont amené les choses; je le crois comme je crois que l'Amérique existait avant d'être découverte, et comme je suis assuré qu'elle est toute autre chose que la collection des récits des voyageurs, bien qu'elle me soit uniquement connue par ces récits.

Pour moi, direz-vous, elle n'est rien de plus. Vous prenez, répondrai-je, ce que vous savez de l'Amérique pour l'Amérique elle-même; c'est ce que vous savez qui est la collection des récits des voyageurs; la science vraie ou fausse que vous en avez empruntée définit relativement à vous le mot *Amérique*, mais elle ne constitue pas la réalité du Continent américain. S'il n'avait pas existé par lui-même, on n'y aurait pas voyagé; on ne l'aurait pas décrit. Ce n'est pas la description qui fait couler les fleuves, qui élève les montagnes, qui bâtit les villes et

qui donne aux peuples leurs gouvernemens et leurs lois. De même ce n'est pas la description du moi par l'énumération et la classification de ses actes, qui le fait être cette chose primitive, identique et permanente avec laquelle toutes nos pensées conservent le même rapport.

Je voudrais être clair; je ne sais si je le suis. Je ne connais rien de plus difficile, je dirais presque de plus rebutant, que de résoudre des difficultés artificielles créées par l'abus des termes. Le bon sens coupe le nœud; mais on a le droit d'exiger du philosophe et surtout de l'historien de la philosophie qu'il le dénoue. J'espère l'avoir fait. Mais peut-être Condillac ne s'est-il rien proposé de plus qu'une définition des mots *corps* et *esprit*; peut-être n'a-t-il fait qu'un article de dictionnaire? — Les phrases citées de Condillac sont dogmatiques et non logiques. Pour s'en assurer, il suffit de se placer dans sa philosophie. Nous n'avons que des sensations; toutes les notions dont se compose la connaissance humaine sont des sensations transformées. Si donc nous avons la notion de l'existence du moi, elle est une sensation primitive ou une sensation transformée. Mais le moi ne se voit point exister, comme il se voit sentir; l'existence du moi est donc une sensation transformée; elle se déduit des sensations primitives; elle leur est identique; mais pour cela il faut qu'elle ne soit autre chose que la collection de ces mêmes sensations.

Le moi collection suppose nécessairement qu'il y a des sensations avant le moi, c'est-à-dire des sensations qui ne sont pas senties; que les sensations sont des choses

qui existent par elles-mêmes, comme les soldats d'un régiment ou les livres d'une bibliothèque; qu'on pourrait les assembler ou ne les pas assembler en collections, que chacune d'elles existait avant la collection et pourrait exister dehors. — Eh bien! dans ce cas-là même le moi serait encore un mot. Toute collection est un mot; les collections d'individus comme les collections de mots; bibliothèque, régiment, école normale, sont des mots. Et il resterait encore la difficulté insoluble que voici. Nous n'avons aucun penchant à *supposer* qu'il y ait sous les livres d'une bibliothèque, sous les soldats d'un régiment, sous les élèves d'une école une substance à laquelle les livres ou les soldats ou les élèves appartiennent; qui prendrait la bibliothèque ou le régiment pour des êtres réels serait regardé comme un insensé. Pourquoi donc supposons-nous un moi sous les sensations, et quelque chose d'étendu et de solide sous l'étendue et la solidité? Les collections de sensations et de qualités ne devraient être rien de plus que des catalogues de bibliothèque. Mais nous ne personnifions pas ceux-ci; nous ne les animons pas. D'où vient cette différence? Qu'on l'explique.

IV. *Origine des erreurs des philosophes sur la substance.*

(13e LEÇON.)

Nous avons considéré sous un point de vue nouveau cette assertion commune à Locke, à Condillac et à un grand nombre de philosophes modernes, que nos esprits ne sont que des collections de pensées, et que la matière

n'est qu'une collection de qualités. Nous avons fait voir que s'exprimer ainsi, c'est prendre pour la chose notre science de la chose, c'est-à-dire la définition du mot; car l'acception du mot, pour chaque individu qui s'en sert, est déterminée et limitée par sa connaissance plus ou moins sûre, plus ou moins étendue de la chose.

Les philosophes dont nous avons parlé confondent donc, ou plutôt ils identifient, ce que la construction de toutes les langues distingue si nettement, la connaissance et l'objet de cette même connaissance, l'être pensant et l'être pensé.

Il est évident que cette doctrine anéantit toutes les réalités extérieures. Si la chose à laquelle nous pensons ne diffère point de notre connaissance qui est notre pensée, elle commence et finit avec celle-ci, et même, relativement à un seul individu, elle est autant de choses qu'il en a de conceptions différentes. C'est de la pensée et de la succession de ses actes qu'il faut dire, *diruit, ædificat, mutat quadrata rotondis*. La réalité même de l'être pensant disparaît dans la confusion inexprimable de cette assertion, qu'il n'est autre chose que ce qu'il sait et pense de lui-même.

J'ai rappelé ce qui précède uniquement pour vous faire remarquer que l'examen de cette bizarre doctrine ramène la question du relatif et de l'absolu que nous avons traitée dans les leçons précédentes. Les choses sont-elles par elles-mêmes? Ont-elles une existence indépendante de nos pensées? Existaient-elles avant de venir à notre connaissance, et continuent-elles d'exister lorsque notre con-

ception cesse? En un mot, sont-elles ce qu'elles sont, ou bien ne sont-elles que ce que nous savons et pensons d'elles?

Il est hors de doute que si l'esprit n'est que la collection de ses actes observés, classés et rassemblés sous un signe unique qui est le mot *esprit*, l'esprit n'est point un être absolu qui soit ce qu'il est indépendamment de l'observation, mais qu'il consiste uniquement dans la science de lui-même.

Je ne me propose point d'arrêter de nouveau votre attention sur une opinion qui se réfutera toujours assez d'elle-même, quand elle sera exposée clairement et avec bonne foi; mais je voudrais vous rappeler encore en peu de mots comment il est arrivé que des hommes de sens, des philosophes éclairés, ont été conduits ou plutôt réduits à nier toutes les réalités, et celle même de leur propre existence. Ce n'est pas l'esprit qui a manqué à Locke, à Hume, à Condillac; il ne suffit donc pas de beaucoup d'esprit pour se préserver des erreurs les plus grossières dans l'étude de la nature humaine; il faut encore être dirigé par une méthode sûre; il faut marcher dans la vraie route, sous peine de s'égarer d'autant plus qu'on est capable de marcher plus long-temps et plus vite.

L'erreur dont il s'agit peut être ramenée à trois causes principales; l'influence de l'hypothèse des idées, la confusion des qualités secondes avec les qualités premières, et l'ambition de déduire toute la connaissance humaine d'un seul fait.

1. Dans l'hypothèse des idées telle qu'elle est exposée par Locke, l'esprit ne connaît point immédiatement les

choses, il les connaît seulement par l'intervention des idées qu'il en a. Les idées des objets extérieurs lui arrivent par les sens; les idées de ses propres opérations lui arrivent par la réflexion, c'est-à-dire par la conscience. Ainsi nous ne voyons pas le soleil, mais l'idée du soleil; nous ne touchons pas un cube, mais l'idée d'un cube; nous ne sentons pas la douleur, mais l'idée de la douleur; nous n'avons pas conscience des déterminations de notre volonté, mais nous apercevons l'idée de ces déterminations. Je ne prête rien à Locke; j'ai cité dans les leçons précédentes nombre d'endroits où il s'exprime de cette manière.

Étant admis que les idées sont le seul objet de la connaissance, si l'on retombe, comme il arrive souvent et comme il est arrivé à Locke plus souvent encore qu'à tout autre, dans l'acception commune du mot *idée*, les idées sont à la fois des actes de l'esprit et l'objet de ces actes; ce qui opère la confusion de la connaissance et de la chose connue, et ce qui absorbe toute réalité dans le phénomène de la pensée.

2. C'est surtout Leibnitz et Condillac qui ont confondu les qualités secondes avec les qualités premières; Descartes, Mallebranche et Locke les avaient soigneusement distinguées. Or, voici ce que l'on fait et où l'on arrive quand on raisonne des qualités secondes aux qualités premières. Je prends pour exemple des qualités secondes, les odeurs. Les odeurs sont de pures sensations qui n'existent que dans nos esprits; l'étendue et l'impénétrabilité sont donc aussi de pures sensations. Quand le vulgaire

place les odeurs dans les objets, il se trompe : ce sont ses sensations mêmes qu'il place hors de lui ; de même nous nous trompons quand nous plaçons l'étendue et l'impénétrabilité hors de nous : ce sont encore nos sensations que nous mettons où elles ne sont pas et où elles ne peuvent être (je cite Condillac). Mais si les choses extérieures sont des sensations, elles n'ont point d'existence propre et absolue; elles n'étaient point avant d'être senties, et dès qu'elles cessent de l'être, elles ne sont plus ; les sensations sont relatives à nous ; elles n'ont point d'objet distinct d'elles-mêmes ; les choses ne sont donc pas distinctes de nous-mêmes sentans ; l'absolu des choses se perd donc dans le relatif, et l'objet connu dans l'être qui connaît.

Ce n'est pas tout. Des sensations d'odeurs, nous sommes conduits à inférer une cause inconnue dont elles sont les effets ; de même nous devons inférer des sensations d'étendue et d'impénétrabilité une cause inconnue dont elles sont les effets.

Voilà la cause mise à la place de la substance, erreur précisément opposée à celle de Spinosa qui met la substance à la place de la cause. C'est à cette erreur que se réduisent les découvertes les plus vantées de la philosophie moderne. Cause, c'est pouvoir et volonté ; pouvoir et volonté sont des idées abstraites prises dans un être qui peut et qui veut; cause est donc inséparable de substance ; il y a substance partout où il y a cause. Mais il n'y a pas nécessairement cause partout où il y a substance ; la matière n'est cause en aucun cas ; nous-mêmes

nous ne le sommes pas toujours; car nous voulons quantité de choses que nous ne pouvons pas, et nous pouvons quantité de choses que nous ne voulons pas. De ce que *cause* se résout en *pouvoir et volonté*, il suit que si nous n'avons que des sensations, et si nos sensations ne nous suggèrent rien de plus que la notion d'une cause extérieure, il faut reconnaître que nous inférons seulement de nos sensations qu'il existe hors de nous une volonté plus puissante que la nôtre. Mais une volonté plus puissante que la nôtre, c'est Dieu, tel que peut le concevoir un être borné à sentir. Ainsi l'être sentant rencontre Dieu sans passer par le monde extérieur qui lui reste invisible et inconnu; c'est Dieu qui est l'objet immédiat et le seul objet de nos sens, et nos sensations sont toutes ses œuvres. Sont-ce là les faits? N'est-il pas certain, au contraire, n'est-il pas attesté par le témoignage du genre humain tout entier, que quelques-uues de nos sensations nous suggèrent une étendue et une impénétrabilité extérieures qui existaient avant d'être perçues, et qui continuent d'exister après que nous avons cessé de les percevoir? Et ces existences extérieures consistent si peu dans la notion abstraite de cause, que nous ne pouvons pas même y déposer la causalité, parce qu'elles sont privées de volonté; de sorte que c'est hors d'elles aussi bien que hors de nous-mêmes, que nous sommes forcés de concevoir la volonté toute puissante qui préside à l'universalité des choses.

3. Il me reste à parler de l'influence des systèmes qui dérivent toute la connaissance humaine d'un seul

fait. A cet égard, Descartes, Locke et Condillac ne diffèrent que très-peu ; seulement la base de Descartes est plus large. *Je pense*, voilà le fait de Descartes ; il est exprimé dans les termes les plus généraux. *Je perçois des idées*, de quelque part qu'elles me viennent ; voilà le fait de Locke ; la sensation n'est autre chose que l'entrée d'une idée. *Je sens*, voilà le fait de Condillac. Remarquez que dans chacun de ces systèmes la conscience est notre seule faculté cognitive, et son témoignage la seule base de la certitude. Mais la conscience ne nous fait apercevoir que ce qui se passe en nous ; si donc il y a des objets extérieurs, ils doivent se résoudre, en dernière analyse, en opérations de notre esprit, autrement ils ne viendraient pas à notre connaissance. La matière ne diffère donc point de cet acte de notre esprit par lequel nous la concevons ; sa réalité consiste donc uniquement dans la réalité de notre pensée, ou, si l'on veut, les qualités sensibles ne sont rien de plus que nos sensations. Et comme l'esprit lui-même n'est pas aperçu par la conscience, si l'esprit existe, et si nous en sommes assurés, il faut bien qu'il ne soit autre chose que chacun de ses actes ou la collection de ces mêmes actes.

Cicéron se plaint de ce qu'au temps où il vivait il n'y avait rien d'absurde qui n'eût été déjà avancé par quelque philosophe. S'il est vrai que la philosophie ancienne eût épuisé les absurdités, nous devons y retrouver la doctrine qui absorbe l'objet dans le sujet et la chose connue dans la connaissance. On l'y retrouve en effet. Vous avez entendu la maxime de Protagoras : *L'homme*

est la mesure de toutes choses; chacun de nous est la mesure de ce qui est et de ce qui n'est pas. Aristote soutient aussi, dans son troisième livre *de l'ame*, que la connaissance actuelle et la chose connue ne sont qu'un. De là, selon le commentateur Themistius, on peut inférer que tous les êtres sont dans l'ame; car, dit-il, les idées sont les êtres. Il ajoute que c'est l'ame qui communique à la matière ses formes. Alexandre d'Aphrodisée va plus loin, parce qu'il entend mieux Aristote; il décide nettement que les choses ne différant point de la connaissance, c'est l'ame qui est toutes choses.

Je suis convaincu autant qu'il est possible de l'être que la vérité n'est jamais nuisible et que l'erreur n'est jamais utile; mais je crois aussi qu'il y a des erreurs innocentes et des erreurs dangereuses. Les théories de Platon et de Leibnitz sont assurément du nombre des premières; et malgré beaucoup de détails heureux, la philosophie, tantôt sceptique, tantôt nihiliste, de quelques modernes, est du nombre des dernières. Une philosophie ne s'apprécie point par les détails, mais par les bases. Je sais bien qu'on ne vient point à douter sérieusement de son existence ni de celle de l'univers : la voix de la nature dissipe à chaque instant ces rêves; mais on ne s'accoutume guères à mettre en question les faits les plus évidents sans se persuader qu'il n'y a rien qui ne puisse et ne doive être mis en question. Il n'est pas aisé de faire au scepticisme sa part; dès qu'il est introduit dans l'entendement, il l'envahit tout entier. Quand toutes les existences sont en problème, quelle autorité reste-t-il aux

rapports qui les unissent? C'est cependant de ces rapports que dérivent toutes les lois des sociétés, tous les droits et tous les devoirs qui constituent la morale publique et privée. Le bonheur des nations, comme celui des individus, est donc intéressé dans les erreurs qui prévalent tour-à-tour sous le nom de philosophie, quoique ces erreurs paraissent purement spéculatives. Ce n'était peut-être pas à Berkeley à faire cette remarque, lui qui a prêté au scepticisme des armes nouvelles; il l'a faite, parce que la supériorité de son génie et de son caractère l'élevait bien au-dessus de tous les préjugés d'opinion. La philosophie contre laquelle il s'est élevé n'est point celle que nous avons en vue; mais ce qu'il a dit de l'une convient à l'autre. Je puis donc me mettre à couvert sous le nom de Berkeley. Le passage que je vais citer se trouve dans le traité qui a pour titre *Iris*, § 331 et suiv. « Ce n'est pas une chose de petite conséquence « dans un état que le genre d'études philosophiques qui « prédomine; la religion, les mœurs, le gouvernement « civil d'un pays preuant toujours quelque teinture de la « philosophie régnante. Elle n'affecte pas seulement l'es- « prit des savants qui en font profession, mais elle a une « influence considérable, quoique indirecte et éloignée, « sur les idées des personnes du premier rang et sur la « conduite du peuple entier. N'a-t-on pas vu, par exem- « ple, la philosophie polémique et scholastique produire « des controverses dans la jurisprudence et dans la reli- « gion? Le Fatalisme et le Sadducéisme n'ont-ils pas ga- « gné du terrain durant cette passion générale pour la

« philosophie corpusculaire et mécanique qui a régné dans « les esprits depuis un siècle? Elle pouvait, je l'avoue, « occuper utilement une portion du loisir des personnes « curieuses de ces sortes de recherches; mais depuis « qu'elle s'est établie dans les universités sur le pied d'un « exercice nécessaire, qui fait une importante partie des « études, elle s'est tellement emparée des esprits, et les « a si bien fixés aux objets corporels et à la considération « des lois du mouvement que, quoique cela se soit fait « indirectement, par accident et non à dessein, elle n'a « pas médiocrement dégoûté le monde de tout ce qui est « spirituel, intellectuel ou moral. Certainement, si la « philosophie de Pythagore et de Socrate eût été en vogue « aujourd'hui, nous n'aurions pas vu la cupidité prendre un « empire si général et si absolu sur l'esprit des hommes, ni « le zèle du bien public regardé comme une noble extra-« vagance parmi ceux qui passent pour la portion du « genre humain la plus rusée, aussi bien que la plus « avide. Bien des gens croiront que je me moque, si je « dis que les plus grands hommes ont toujours eu une « haute estime pour Platon, dont les écrits sont la pierre « de touche des esprits légers et superficiels, dont la phi-« losophie fut l'admiration des siècles, qui fournit des « citoyens, des magistrats, des législateurs aux États les « plus florissans, aussi bien que des Pères à l'église et des « docteurs aux écoles. Il est vrai que de nos jours on se « soucie peu de sonder les profondeurs de cet antique sa-« voir. Il serait pourtant avantageux à la patrie que notre « jeune noblesse, au lieu des doctrines modernes, fût

« imbue des maximes des grands hommes de l'antiquité.
« Mais, dans ce siècle grossier, plus d'un étourdi secoue
« la tête au seul nom de Platon; la plupart des gens
« mettent les écrits de ces anciens célèbres au niveau des
« sèches et barbares productions des Scholastiques. Je pense
« pourtant qu'on me permettra de présumer qu'il en est
« peu parmi nous, de ceux que l'on met au premier rang,
« qui aient plus de sens, de vertu, d'amour pour leur
« patrie que Cicéron, qui, dans une de ses lettres à Atticus,
« ne peut s'empêcher de s'écrier : *O Socrates, et socra-*
« *tici viri, nunquàm vobis gratiam referam!* O Socrate,
« et vous, disciples de ce grand homme, je ne vous rendrai
« jamais ce que je vous dois! — Plût à Dieu qu'un grand
« nombre de nos compatriotes leur eussent la même obli-
« gation! »

Je ne prends point Berkeley à la lettre; je n'admets ni ne conteste ses exemples; mais il me semble qu'il met dans un beau jour cette importante vérité, qu'il y a du pis et du mieux jusque dans les rêves de la philosophie. Sans doute il faut tâcher d'abord de ne se point égarer, et, pour cela, il faut se tenir en garde contre les systèmes et l'esprit de système, et se préserver surtout de la soumission servile aux opinions régnantes; il faudrait ensuite, si l'on avait le choix des erreurs, préférer celles qui exercent l'esprit, qui l'élèvent, et qui le nourrissent de croyances généreuses. Mais on ne choisit pas l'erreur; on la reçoit de son siècle, et dans chaque siècle elle est déterminée, selon des lois presque invariables, par un certain état des esprits sur lequel elle réagit à son tour.

Ainsi le scepticisme ou le nihilisme, qui caractérise la philosophie de ces derniers temps, est né de la satiété, de la fatigue de croire quelque chose, du besoin de simplifier tout pour diminuer le travail de l'intelligence, de la concentration de toutes les facultés dans la sensibilité, et de celle-ci dans le goût si vif et si universel des jouissances; et les théories sceptiques, mises en honneur par quelques hommes de talent, répandues dans une foule de livres et jusque dans la littérature la plus frivole, ont accru à leur tour l'affaiblissement général des esprits et la disposition de chacun à se faire le centre et la mesure de toutes choses.

IX.

De l'Espace.

(EXTRAIT PAR L'ÉDITEUR DE DIFFÉRENTES LEÇONS.)

Nous appelons *perception* cette faculté de notre esprit qui, à l'occasion de certaines sensations, nous manifeste immédiatement les qualités premières de la matière. Les qualités premières de la matière sont le seul élément de l'extériorité que nous connaissions; tous les autres sont simplement conçus, et parmi ceux-ci, les uns ne le seraient point sans cette connaissance préalable, les autres pourraient l'être, mais ne seraient point rapportés au-dehors. C'est donc par la perception que nous pénétrons dans le monde extérieur, que nous y prenons pied, pour ainsi dire; elle seule franchit l'abîme qui nous en sépare, et a le

privilége de toucher à cette rive qui autrement serait inabordable; nous pourrions bien, sans elle, concevoir qu'il existe des causes distinctes de la nôtre; mais, d'une part, ces causes nous demeureraient inconnues, et de l'autre, non-seulement nous ne les rapporterions à aucun corps, mais nous ne les placerions pas même hors de nous, parce qu'il n'y aurait pour nous ni dedans ni dehors.

Les qualités premières une fois données, les autres éléments de l'extériorité, suggérés par divers principes de notre nature, apparaissent et se rassemblent autour de ce point fixe dont notre intelligence a pris possession. Et d'abord, en même temps que nous saisissons la solidité et l'étendue, nous ne pouvons nous empêcher de concevoir, par-delà ces qualités que nous percevons, une réalité que nous ne percevons pas et qui en est le sujet. Cette conception est celle de la substance; elle donne l'élément fondamental de la matière ou des corps; car toute matière ou tout corps est un composé indivisible dont la substance est le fond et dont les qualités sont la forme. Bientôt l'expérience localise dans les corps, et l'induction y fixe d'une manière permanente, les causes inconnues de nos sensations révélées par le principe de causalité, et qui seraient demeurées éternellement errantes et sans sujet, si les corps n'avaient été découverts par la perception. Ces causes ainsi localisées constituent dans les corps une nouvelle classe de qualités, qui se distinguent des qualités premières, et par la notion purement relative que nous en avons, et par le procédé tout différent

qui nous les donne. La localisation de ces causes complète l'idée du corps, qui pour nous ne contient rien au-delà de ces trois éléments, les qualités premières, les qualités secondes et la substance. On a pu voir dans les fragments qui précèdent quelle fut la doctrine de M. Royer-Collard sur tous ces points.

Mais la notion complète du corps n'épuise point la connaissance que nous avons de l'extériorité. L'extériorité est plus étendue que la matière; car elle embrasse le lieu qui la contient, et la durée au sein de laquelle elle subsiste. L'espace et la durée sont, pour ainsi dire, les deux dimensions de cet infini que nous ne pouvons ni nier ni comprendre, et qui enveloppe tout ce qui existe; et il y a pour notre esprit une connexion si étroite, une dépendance si nécessaire, entre cet infini et ce qu'il contient, que nous ne pouvons connaître l'un sans concevoir l'autre, et que nous passons irrésistiblement de la matière périssable et bornée que nous percevons, à l'étendue sans limites où elle est située, et à la durée sans terme dans laquelle elle apparaît. Pour épuiser la notion de l'extériorité, la science est donc obligée de passer avec l'esprit de la notion des corps à la notion de l'espace et de la durée. C'est ce que fit M. Royer-Collard, et c'est dans ce nouveau progrès de son analyse qu'il nous reste à le suivre.

Quelle notion nous formons-nous de l'espace et comment s'élève et s'engendre en nous cette notion? Quelle notion nous formons-nous de la durée et quelle est l'origine et la génération de cette notion? tels sont les deux problêmes à résoudre. M. Royer-Collard répondra lui-



même avec étendue à la seconde de ces questions ; de tous les sujets qu'il a traités, la durée est celui où il a pénétré le plus avant, et où il a laissé les traces les plus originales : ses leçons nous fourniront donc de nombreux fragments sur cette matière. L'espace ne semble point avoir été pour lui l'objet de recherches aussi approfondies ; quoiqu'il y soit revenu à plusieurs reprises, on peut dire cependant que c'est une question qu'il a plutôt touchée que traitée ; mais il l'a touchée avec justesse et précision ; et s'il n'a pas atteint les dernières limites de l'analyse dans la recherche de l'origine de cette notion, il a indiqué du moins la véritable direction, et les points qu'il a reconnus ne sauraient être contestés. Voici en très-peu de mots quels sont ces points :

1° La notion de l'espace existe actuellement dans notre intelligence, et nous ne pouvons remonter par la mémoire à une époque où elle n'y fût point présente.

2° L'espace est pour nous ce dans quoi sont placées toutes les choses matérielles, et contenues toutes celles qui ne le sont pas ; il nous est impossible de concevoir rien hors de l'espace.

3° Quand nous essayons de poser des limites à l'espace, nous concevons aussitôt par-delà l'espace que nous avons limité un autre espace qui embrasse ces limites mêmes ; en sorte que nous sommes forcés de concevoir l'espace infini.

4° Nous n'*imaginons* pas l'espace infini : *imaginer* c'est se représenter sous une image, et toute image étant finie, il n'y a pas d'image possible de l'infini. Mais nous

concevons l'espace infini, c'est-à-dire que notre raison comprend clairement qu'il ne saurait avoir de bornes.

5° L'existence de l'espace n'est point pour nous relative à celle des corps. Nous pouvons anéantir par la pensée tout ce que l'espace contient; et non-seulement nous concevons que l'espace survit à cette destruction, mais il nous est impossible de l'y associer; il résiste à tous les efforts de notre intelligence pour l'anéantir. Elle peut concevoir un temps où les corps n'existaient pas; elle ne saurait en concevoir un où l'espace ne fût pas encore; il est pour elle éternel et indestructible.

6° Comme il ne dépend point de nous, ni de ne pas admettre la réalité de l'espace, ni de lui supposer des bornes, ni d'assigner à son existence un commencement ou une fin, la notion d'un espace réel, infini, indépendant des corps, éternel et indestructible, est une notion nécessaire, qui nous impose une croyance absolue.

Tels sont, d'après M. Royer-Collard, les caractères actuels de la notion de l'espace dans notre esprit. Voici maintenant ce qu'il enseigna sur l'origine de cette notion.

1° La notion de l'espace étant nécessaire, elle ne saurait dériver de l'expérience. D'ailleurs l'espace ne tombe point sous l'observation, et quand il y tomberait, comme il est infini, l'observation ne pourrait point l'embrasser.

2° Cette notion n'est point non plus le fruit du raisonnement. Si on le soutenait, il faudrait assigner le principe supérieur, d'où elle aurait été déduite; c'est ce qu'aucun philosophe n'a pu faire jusqu'ici, et ce qui est impossible.

3° Il paraît donc que la conception de l'espace est un fait primitif et irréductible comme la conception des substances, et qu'il faut la rapporter à une loi spéciale et primitive aussi de notre intelligence.

4° Toute la question de l'origine de la notion d'espace consiste donc à déterminer la circonstance psychologique dans laquelle elle nous a été primitivement donnée.

5° Or, s'il est évident, selon M. Royer-Collard, que la durée se révèle à nous dans le sentiment de notre identité qui nous est attestée par la conscience et la mémoire; il ne l'est pas moins, selon lui, qu'aucun fait intérieur ne peut nous suggérer l'idée de l'espace, et que si nous ne sortions jamais de nous-mêmes, nous ne concevrions jamais le lieu. C'est donc au-dehors, et dans le fait de la perception des corps, qu'il faut chercher l'origine de la notion d'espace.

6° M. Royer-Collard pense avec Stewart qu'elle nous apparaît dans la perception de la solidité et de l'étendue; ou, pour mieux dire, que l'étendue est déjà de l'espace. En effet, ce que notre tact rencontre c'est la solidité, non l'étendue; l'étendue est impalpable; nous la concevons comme une circonstance de la solidité, nous ne la touchons pas comme nous touchons la solidité. Concevoir la solidité étendue, c'est concevoir la solidité occupant une portion de l'espace; c'est concevoir un espace limité; or, nous concevons nécessairement la solidité étendue; nous concevons donc nécessairement l'espace toutes les fois que nous percevons la solidité. Et comme d'ailleurs il est impossible que nous arrivions à l'idée d'espace directement, c'est-à-dire sans une

occasion qui nous la suggère, et qu'il n'y a pas de fait antérieur à la perception de la solidité qui implique cette idée, on a le droit d'en conclure que c'est dans cette perception que le lieu se révèle pour la première fois à notre esprit. Telle est la doctrine qui résulte de ce que M. Royer-Collard et Stewart ont écrit sur ce sujet.

7° L'idée du lieu n'est point contenue dans celle de la solidité, quoique le lieu soit nécessairement conçu à l'occasion de la solidité. Ces deux notions se touchent et s'impliquent à leur origine; mais l'une n'est pas déduite de l'autre. Aussi voit-on la notion du lieu se dégager librement de celle de la solidité et la laisser bien loin derrière elle dans son développement. Le lieu n'est pas plutôt conçu qu'il nous paraît indépendant de la matière solide qu'il contient; il subsisterait quand elle serait anéantie; il existait avant elle, il existera après; nous ne pouvons le supprimer ni le suspendre par la pensée. D'un autre côté ce lieu limité n'est qu'un fragment d'un lieu plus vaste, qui est embrassé à son tour par un autre lieu plus vaste encore; notre pensée cherche en vain où il s'arrête; elle ne tarde pas à se convaincre qu'elle ne peut lui assigner de bornes, qu'il n'en a point, qu'il n'en saurait avoir; et ainsi s'engendre en elle la notion de l'espace infini.

Tels sont, très-rapidement reproduits, les principaux traits de la doctrine de M. Royer-Collard sur les caractères et l'origine de la notion d'espace; nous les avons recueillis de plusieurs passages de ses leçons où il traite de l'espace incidemment; la plupart appartiennent à Reid, à Stewart, à Kant; mais il leur a donné une précision supérieure.

Selon sa coutume, M. Royer-Collard examina les opinions les plus célèbres des philosophes sur la question. Il rendit surtout un compte étendu de la grande polémique de Leibnitz et de Clarke sur ce sujet, polémique à laquelle Newton se mêla. On sait que Leibnitz soutenait le plein sur ce fondement, que dans un espace vide Dieu pouvait mettre quelque matière, et que, s'il le pouvait, le principe de la raison suffisante veut qu'il l'ait fait; d'où il concluait qu'il n'y a point de vide, que l'espace ne diffère point de la matière, et n'est autre chose que la situation et l'ordre des corps. Clarke au contraire défendait par de fort bonnes raisons la réalité de l'espace; mais il ne s'arrêtait pas là; il regardait l'espace comme ne pouvant être aucune sorte de substance, c'est-à-dire comme ne pouvant exister par lui-même; il en concluait qu'il n'est qu'un attribut; et, comme il est immense, nécessaire, éternel, qu'il suppose un être nécessaire, éternel et infini comme lui. C'est la démonstration célèbre de l'existence de Dieu par l'espace. Il suivait de cette idée que Dieu sent et voit toutes choses en lui comme nous sentons en nous ce qui s'y passe; et que ses perceptions des choses ne sont que la conscience de lui-même, doctrine contre laquelle Leibnitz s'élevait de toutes ses forces. M. Royer-Collard, se plaçant entre ces deux grands adversaires, soutint avec Clarke, contre Leibnitz, la réalité de l'espace, et avec Leibnitz, contre Clarke, le vice de la supposition que l'espace est un attribut dont Dieu est la substance. Nous aurions inséré cette discussion dans nos fragments, si elle avait été plus complètement rédigée. Nous

nous contenterons d'en citer un seul passage, parcequ'il présente un argument très-ingénieux contre la démonstration trop vantée de Clarke et de Newton.

« Les notions de substance et d'attribut, dit M. Royer-Collard, sont des notions partielles et relatives que nous formons, en divisant mentalement ce que la nature ne divise jamais. Dans le fait, nous ne percevons aucun attribut séparé d'une substance; ce serait un adjectif sans substantif. Il faut donc dire nettement à Clarke que si, pour nous du moins et relativement à la connaissance humaine, l'espace était un attribut de la divinité, par cela seul qu'il vient à notre connaissance il introduirait immédiatement dans notre esprit la notion, et non-seulement la notion, mais la persuasion invincible de l'existence de Dieu; de sorte que Dieu nous serait connu, nous apparaîtrait, en même temps et aussi clairement que l'espace, comme le moi sentant nous est suggéré immédiatement par la sensation, et la chose qui résiste par sa propre résistance. Mais on sait trop qu'il n'en est point ainsi, et la preuve en est que tant de créatures humaines, avant et depuis Clarke, ont ignoré l'être unique, éternel et nécessaire dont aucune n'a ignoré l'espace, et que celles qui l'ont connu par le raisonnement, se sont appuyées sur la base bien plus solide de la causalité. On peut donc assurer que l'argument de Clarke n'est pas concluant. »

Condillac avait prétendu, dans son explication de la notion d'espace, qu'elle est formée par abstraction; M. Royer-Collard réfuta également cette opinion. Nous aurions pu citer un morceau très-court où les principaux

arguments de cette réfutation se trouvent résumés ; mais comme le même sujet se représente dans les fragments relatifs à la durée et qu'il y est traité avec beaucoup plus de développements, nous avons supprimé le fragment dont il s'agit [1].

X.

De la Durée.

I. *Caractères généraux de la durée comparés à ceux de l'espace.*

(20e LEÇON.)

La notion de la durée est due à la mémoire, dont l'objet est nécessairement une chose passée ; or, nous ne saurions concevoir une chose passée sans concevoir en même temps quelque durée entre cette chose et le moment présent.

La durée ne dérive point de la succession ; car la possibilité même de la succession présuppose la durée ; elle n'est que le rapport des choses considérées comme antérieures et postérieures dans la durée. La notion de la durée ne dérive pas non plus du mouvement, comme l'ont cru quelques philosophes ; d'une part, nous n'aurions pas la notion du mouvement sans la mémoire, et d'autre part, il suffit de la mémoire de nos pensées pour nous faire concevoir la durée. Mais le mouvement, comme nous

[1] Voyez, pour plus amples détails sur l'opinion de M. Royer-Collard touchant l'espace, le premier morceau sur la *Durée* et celui de *la Distinction de la solidité et de l'étendue.*

le verrons par la suite, nous aide à mesurer la durée d'une manière exacte.

Il y a des rapports très-frappants entre la notion de la durée, et celle de l'étendue.

1° Comme l'étendue n'est pas un objet propre du toucher, et que cependant nous n'aurions pas l'idée de l'étendue si nous n'avions jamais touché; de même la durée n'est pas l'objet propre et l'intuition immédiate de la mémoire, et cependant nous n'aurions point l'idée de la durée sans la mémoire.

La durée est renfermée implicitement dans chacun des actes de la mémoire, comme l'étendue dans chacune des perceptions du toucher; mais elle en est distincte. Ce n'est pas l'étendue que nous touchons, ce n'est pas de la durée que nous nous souvenons; mais nous ne touchons point et nous ne nous souvenons point sans concevoir en même temps une étendue et une durée [1].

2° De même que la notion de l'étendue une fois introduite dans l'esprit, devient indépendante des objets qui l'ont introduite; de même la notion de la durée devient indépendante des événements passés qui nous la donnent; nous continuons à la concevoir et nous croyons à son existence, sans aucun rapport à ces événements. Il ne tient qu'à nous de supposer qu'ils n'aient pas eu lieu; il n'est pas en notre pouvoir de supposer l'anéantissement de la durée qui les contenait.

3° De même que la notion d'une étendue limitée, nous

[1] Nous ne voyons pas plus l'étendue que nous ne la touchons; nous ne voyons que des couleurs et des figures; mais nous ne voyons ni couleurs, ni figures sans concevoir l'étendue.

suggère la notion d'un espace sans bornes, qui n'a pas pu commencer, qui ne pourrait pas finir, et qui demeure immobile, tandis que les corps s'y meuvent en tous sens; de même la notion d'une durée limitée nous suggère la notion d'une durée sans bornes, qui n'a pas pu commencer, qui ne pourrait pas finir, et qui se serait écoulée uniformément quand aucun événement ne l'aurait remplie. La durée se perd dans l'éternité, comme l'espace dans l'immensité.

Je ne cherche point ce que le temps et l'espace sont en eux-mêmes; je crois que nous ignorons profondément la nature de l'un et de l'autre; je veux seulement reconnaître et constater le fait que l'esprit humain les conçoit comme éternels, nécessaires et indépendants de ses pensées et du monde matériel. Or, le fait de cette conception est indubitable et reconnu de ceux qui prétendent l'expliquer comme de ceux qui le jugent inexplicable.

4° Quoique la notion de l'espace et celle du temps présupposent l'exercice des sens, elles ne sont identiques à aucune notion sensible. Ce ne sont ni des notions partielles ou abstraites, car quelles sont les réalités plus vastes que le temps et l'espace, dont l'espace et le temps seraient des abstractions; ni des notions générales, car il n'y a qu'un temps et un espace; ni des notions composées, car il n'y a point d'addition dont le total soit l'infini; ni enfin des notions déduites, car le nécessaire ne se déduit pas du contingent.

5° Le temps et l'espace sont des quantités continues, composées de parties homogènes. On pourrait dire que

le temps est une étendue, mais une étendue qui n'a qu'une dimension, et dont les parties sont successives et non simultanées.

6° Le temps et l'espace sont divisibles à l'infini.

Le moi est la seule *unité* qui nous soit donnée immédiatement par la nature; nous ne la rencontrons dans aucune des choses que nos facultés observent. Mais l'entendement qui la trouve en lui, la met hors de lui par induction, et d'un certain nombre de choses coexistantes il crée des unités artificielles. Ainsi, pour mesurer l'étendue, nous choisissons une portion d'étendue que nous considérons comme unité, et à laquelle nous comparons toutes les autres par la méthode certaine de la superposition; mais cette unité mentale n'est point indécomposable. Pour la décomposer et découvrir ses éléments, la seule méthode que nous possédions, c'est la division. Ou la division rencontre enfin des parties qui n'admettent plus de division, ou elle ne rencontre que des parties qui en sont encore susceptibles. Dans ce dernier cas, la division n'est pas parvenue aux derniers éléments; il faut la poursuivre; dans le premier cas, c'est-à-dire si la division est arrivée à des éléments dont la division ultérieure est impossible, on a obtenu les vrais éléments de l'étendue. Mais si la division arrivait à de tels éléments, c'est que l'étendue de chaque élément serait zéro, et par conséquent celle de l'entier serait une somme de zéro; elle serait zéro elle-même. Mais puisque cette étendue est quelque chose, elle n'est pas composée d'éléments dont l'étendue soit égale à zéro; l'étendue n'a donc point d'é-

léments composans tels qu'ils soient premiers et indivisibles; ou, en d'autres termes, l'étendue est indivisible à l'infini; ou, en d'autres termes encore, la limite de la division de l'étendue est zéro, en entendant par limite, comme on doit le faire, non pas ce qu'une chose deviendra, mais ce qu'elle ne pourra jamais devenir.

En cherchant par la même voie de division les éléments du temps, on trouve pareillement qu'il n'y en a point. Si l'on s'arrête à quelque moment étendu en durée et par conséquent sous-divisible, on n'a point encore le véritable élément; et de le chercher par la division, c'est tenter l'impossible, parce que c'est supposer qu'une somme de zéro peut produire un nombre positif. — C'est donc un attribut commun à toute quantité déterminée de l'espace et du temps de n'avoir point d'élément; car toute quantité de ce genre n'est qu'une conception de l'entendement, qui prend pour unité quelque partie de l'étendue, ou de la durée, qui n'est ni une ni élémentaire; mais si, pour avoir des unités capables de former une quantité, on est obligé de les prendre, c'est-à-dire de les créer, il est clair que la nature ne les a pas données.

Ainsi, nous sommes forcés de croire que la division de l'espace et du temps n'a point de terme; et d'un autre côté, l'imagination même est dans l'impuissance d'assigner à l'espace et au temps des limites. Voilà donc dans notre esprit la conception claire et certaine *d'une multitude sans premier et sans dernier*; c'est cette conception négative qui est l'*infini*. Il y a des métaphysiciens à qui ce mot fait peur, et qui veulent absolument

le bannir de la philosophie; qu'ils bannissent donc de l'esprit humain l'idée qu'il exprime; qu'ils interdisent à la nature intelligente de l'homme de la produire et de la reproduire sans cesse, ou qu'ils délivrent sa raison de la nécessité de l'admettre; qu'ils bannissent l'homme lui-même de l'infini, au sein duquel il existe, et dont il n'est qu'un fragment. Les géomètres, dont l'étendue et la durée sont la contemplation habituelle, devaient rencontrer l'infini; aussi rien ne leur est plus familier, et comme ils n'ont point de système à défendre, ils n'élèvent aucun doute sur la réalité de cette notion. Ils ne permettent pas aux métaphysiciens de la confondre avec celle de l'*indéfini*. « L'indéfini, disent-ils, peut avoir des limites, dont on fait « abstraction pour le moment, et ces limites, on peut les « déplacer sans cesse, sans les faire jamais disparaître ; « tandis que l'infini est ce dont on affirme que les limites « ne peuvent être atteintes [1]. »

7° L'étendue et la durée sont commensurables. — L'étendue nous est donnée à la fois par la vue et le toucher. L'étendue visible est relative et variable; l'étendue tangible est absolue et invariable. Une portion déterminée d'étendue tangible, prise pour unité, est donc un terme fixe auquel nous pouvons rapporter, c'est-à-dire, comparer avec la plus grande facilité toute étendue finie. C'est cette comparaison qu'on appelle *mesure*. Ainsi, deux choses rendent l'étendue commensurable; une unité invariable, et la coexistence des parties, qui fait que la quan-

[1] Préface du *Calcul intégral* de M. Lacroix, pag. 19.

tité choisie pour unité, se compare aux autres par la superposition.

Il semble difficile, pour ne pas dire impossible, que ces deux conditions de la mesure soient remplies pour la durée. Comment déterminer tellement une portion de la durée qu'elle devienne une unité précise, c'est-à-dire une mesure? Et en supposant cette détermination possible, les parties de la durée étant successives, et aucune ne pouvant être retenue, autrement elle ne s'écoulerait pas, la superposition demeurerait impraticable. Cependant il est de fait que nous mesurons la durée, et que nous ajoutons une pleine confiance aux résultats que nous obtenons : tous les actes de la vie impliquent cette confiance. C'est un autre fait que bien que nous mesurions la durée par les portions égales de l'étendue parcourues par un corps en mouvement, c'est-à-dire indirectement, cette méthode indirecte présuppose la mesure directe; car elle implique que nous savons que les espaces égaux sont parcourus dans des temps égaux. Nous mesurons donc directement la durée : comment? c'est une question difficile, sur laquelle nous reviendrons. Bornons-nous pour le moment à décrire le procédé par lequel l'étendue devient pour l'homme la mesure artificielle de la durée.

La durée sera mesurée avec certitude par l'étendue, si nous découvrons un rapport invariable de la durée avec l'étendue. Or, nous le découvrons par le mouvement. — Le mouvement est successif; il s'opère donc dans la durée; mais il s'opère aussi dans l'étendue; c'est l'étendue qui le constate. Il suit de là que dans le mouvement uni-

forme, les parties de la durée sont entre elles comme les parties de l'étendue parcourue, et que l'une des parties de cette étendue étant prise pour unité, son rapport avec toutes les autres parties de l'éteudue doune le rapport de la partie correspondante de la durée avec toutes les autres parties de la durée; l'un étaut connu, l'autre l'est aussi, puisque ce sont des rapports semblables: ce que l'on exprime d'une manière plus vague, mais suffisamment exacte, en disant que la durée est fidèlement représentée par l'étendue. Mais existe-t-il, dans le fait, des mouvements uniformes, et par conséquent, avons-nous, dans le fait, une mesure absolue de la durée? Oui, la nature a mis sous les yeux de l'homme un mouvement uniforme, qui est le mouvement apparent du ciel, produit par la révolution diurne de la terre sur son axe. Quoique ce mouvement soit sujet à quelques inégalités, comme elles sont reconnues et déterminées avec la plus grande précision et qu'on en tient compte, la mesure du temps dans les limites que nos facultés atteignent, n'est pas plus inexacte que celle de l'étendue elle-même. L'unité de cette mesure est le jour; le rapport du jour à l'espace parcouru par un point de l'équateur étant invariable, toutes les parties de la durée qui sont des multiples ou des sous-multiples du jour ont entre elles le même rapport que les espaces multiples ou sous-multiples de la circonférence de l'équateur; d'où il suit que le rapport de ceux-ci étant donné, le rapport des parties correspondantes de la durée est connu avec certitude, puisque ce sont des rapports semblables.

Rival impuissant de la nature, l'homme a vainement tenté de créer à son exemple des mouvements perpétuels; mais il a su produire des mouvements uniformes dans une durée limitée qu'il a constatée en la comparant à l'unité invariable qu'il possédait; et par là, la main la plus vulgaire, transportant la circonférence de l'équateur sur un cadran d'un pouce de diamètre, a pu créer une nouvelle mesure du temps plus observable, parce que le temps y marche en quelque sorte sous l'œil du spectateur. Le choix de l'échelle de réduction n'est d'aucune importance et n'influe point sur le résultat; ce n'est pas en effet l'espace qui mesure réellement le temps; mais la mesure du temps se déduit d'une similitude de rapports entre les parties de l'espace et les parties de la durée, dans le mouvement uniforme. Quelle que soit donc la quantité de l'espace parcouru, s'il l'est uniformément dans le même temps qu'un point de l'équateur emploie à décrire la circonférence, nous sommes assurés que la vingt-quatrième partie de cet espace, correspond à la vingt-quatrième partie de la durée.

II. *Origine de la notion de durée.*

(Fragment des 23e et 24e leçons.)

Le premier jugement de la mémoire renferme les notions de durée et d'identité personnelle; ces deux notions sont distinctes, mais inséparables. Quand je dis notions ou idées, je parle la langue erronée de la philosophie moderne; dans le vrai, ni la durée, ni l'identité personnelle ne nous sont données par la nature sous la forme

de notions ou d'idées. La première fois que la mémoire nous fait connaître qu'une chose est arrivée, nous jugeons nécessairement qu'il s'est écoulé une durée entre cette chose et le moment présent; et de plus nous jugeons que nous sommes le même être qui existait au temps où la chose est arrivée. Considérant ensuite cette durée et cette identité d'existence, sans faire attention au jugement qui les renfermait, nous formons les notions de durée et d'identité personnelle.

Non-seulement le jugement de la durée est inséparable de l'exercice de la mémoire, mais la durée ne peut nous être révélée que dans le fait de la mémoire. Nous avons observé une analogie frappante entre notre acquisition de l'étendue et notre acquisition de la durée. Comme ce n'est pas l'étendue que nous touchons proprement et que cependant nous n'aurions pas la notion de l'étendue si nous n'avions jamais touché; de même la durée n'est pas une intuition proprement dite de la mémoire, et cependant nous n'aurions pas l'idée de la durée sans la mémoire. La durée semble se produire d'elle-même dans chacun des actes de la mémoire, comme l'étendue dans chacune des perceptions du toucher. Ce n'est pas de la durée que nous nous souvenons; mais nous ne nous souvenons point sans concevoir et sans croire fermement que nous avons duré entre l'opération ou l'état de l'esprit dont nous nous souvenons et l'acte par lequel nous nous en souvenons.

Je prie que l'on remarque les expressions dont je me sers. Je dis que nous ne nous souvenons point sans croire

que *nous avons duré;* je ne dis pas que nous ne nous souvenons point sans croire que l'*objet dont nous nous souvenons a duré.* Je prétends en effet que la durée ne nous est donnée que comme *nôtre* dans la mémoire; que *notre durée*, en d'autres termes, est la seule que nous concevions primitivement, et que ce n'est que par induction, que nous concevons que toutes choses durent comme nous durons nous-mêmes.

Tous les objets des sens nous sont donnés hors de nous; tous ceux de la conscience, savoir les opérations de l'esprit et ses états divers, nous sont donnés au-dedans de nous. Or, les objets de la conscience sont les seuls objets de la mémoire. Cette assertion paraît contredire le langage commun dans lequel on n'hésite point à dire, *je me souviens de telle personne;* mais la contradiction n'est qu'apparente. *Je me souviens de telle personne*, veut dire *je me souviens d'avoir vu telle personne; je me souviens d'avoir vu telle personne*, c'est *je me souviens d'avoir été voyant telle personne : la personne*, voilà l'objet des sens; *être voyant la personne* ou la *vision présente de la personne*, voilà l'objet de la conscience; *avoir été voyant telle personne* ou *la vision passée de la personne*, voilà l'objet de la mémoire. Rapprochez l'objet de la conscience de l'objet de la mémoire, vous trouvez dans l'un et dans l'autre la *vision de la personne.* La *vision de la personne* est donc l'objet commun de la conscience et de la mémoire; la *vision* l'objet immédiat, la *personne* l'objet médiat; car les sens sont la seule faculté dont elle puisse être l'objet immédiat.

Mais il y a cette différence entre la vision, objet de la conscience, et la vision objet de la mémoire, que l'une est actuelle et l'autre passée, c'est-à-dire que la mémoire renferme la conception d'une durée qui s'est écoulée entre la vision qui est l'objet du souvenir et le souvenir lui-même. Mais à qui appartient cette durée saisie dans la mémoire? Qui est-ce qui a duré? Consultons encore les faits.

En même temps que la notion de la durée est introduite dans l'esprit par le premier acte de la mémoire, l'esprit connaît qu'il est le même qui a vu et qui se souvient d'avoir vu, et qu'il a continué d'être le même dans l'intervalle; car s'il avait cessé d'être le même, il ne serait plus *un*, il serait *deux*. Mais continuer d'être le même, c'est cela qui est durer : c'est donc le moi qui a duré; la durée, renfermée dans les actes de la mémoire, est donc celle du moi; en effet, se sentir le même et durer c'est la même chose. La durée est dans l'identité personnelle, et l'une et l'autre sont dans la mémoire.

Reprenons cette démonstration. Les objets de la conscience sont les seuls objets de la mémoire; par conséquent tous les objets de la mémoire sont internes comme ceux des sens sont externes. La mémoire n'arrive à ceux-ci qu'en repassant en quelque sorte par la conscience. A proprement parler, nous ne nous souvenons jamais que des opérations et des états divers de notre esprit, parce que nous ne nous souvenons de rien qui n'ait été l'intuition immédiate de la conscience. S'il n'y avait pas de conscience, il n'y aurait pas de mémoire, et la preuve en est qu'il n'y en a point quand la conscience n'a pas été

suffisamment attentive. Puisque nous ne nous souvenons que de nous-mêmes, et puisque notre identité personnelle et la durée résultent de ce que nous nous souvenons, la durée qui nous est donnée par la mémoire est nécessairement la nôtre. Si elle n'était pas en nous, ce n'est pas la mémoire qui nous la donnerait, ce serait les sens; et si elle n'était pas la nôtre, nous n'aurions pas le sentiment de notre identité personnelle. Les sens sont la seule de nos facultés qui connaisse hors de nous.

Il est donc aussi certain que la durée est en nous qu'il est certain que l'étendue est hors de nous; il est aussi certain que c'est le moi qui dure pour la mémoire, qu'il est certain que ce n'est pas lui qui est étendu pour les sens. Il était de la plus haute importance d'établir clairement ce fait, qui explique tout, et sans lequel rien ne s'explique.

La durée nous est révélée dans la mémoire; elle nous est révélée comme *nôtre*: voilà deux faits qui sont établis. Mais comment notre durée nous est-elle révélée? Est-ce à la succession de nos opérations que nous devons de savoir que nous durons? Non-seulement on l'a prétendu, mais on a prétendu que cette succession était notre durée même. Examinons ces deux propositions; et d'abord définissons la succession.

C'est un fait que le moi se distingue de ses pensées, de ses actions, de ses sensations. Celles-ci changent à tout moment; l'ordre dans lequel elles changent, est ce qu'on nomme leur succession; sous ce rapport, nous les nommons première, deuxième, troisième. Quant au moi,

il ne change pas; sans cesse il apprend de la mémoire qu'il est continuement le même dans la succession de toutes les pensées et de toutes les opérations qu'il appelle siennes. Voilà une première vue du fait de succession; mais il faut pousser plus loin l'analyse.

Les pures sensations n'ont point d'autre objet qu'elles-mêmes : toutes les autres pensées ont un objet intérieur ou extérieur, réel ou imaginaire, offert par la nature ou créé par l'entendement; je ne pense point sans penser à quelque chose. Toutes les fois qu'une pensée succède à une autre, un objet succède aussi à un autre. Il n'y a rien au monde de plus distinct qu'une opération de l'esprit et l'objet de cette même opération; mais quand il ne s'agit que de leur succession, on peut et on doit même les confondre. Il se succède précisément autant d'objets que d'opérations, puisque la succession des opérations est, avec celle des objets, une seule et même succession, un seul et même ordre, un seul et même nombre; et si la notion de la durée dérivait uniquement de la succession, il serait indifférent de dire que c'est de la succession de nos pensées ou de la succession des objets de nos pensées.

Voilà donc trois choses : le moi, son acte ou son opération ou sa pensée, et l'objet quelconque de sa pensée. La pensée elle-même devient objet, relativement à la conscience; et puisque les objets de la conscience sont aussi les seuls objets de la mémoire, la pensée devient aussi objet relativement à la mémoire. La sensation qui n'a point d'objet distinct d'elle-même est aussi objet relativement à la conscience et à la mémoire. Je me souviens d'avoir

vu un édifice, puis je regarde un tableau, puis je conçois un triangle équilatéral; je me distingue parfaitement de ces trois opérations, quoiqu'elles soient miennes. Je ne suis ni un souvenir, ni une vision, ni une conception abstraite; car je me sens le même, et dans le souvenir, et dans la vision, et dans la conception, qui sont des choses différentes; et non-seulement le même, mais le même que j'étais auparavant. Le souvenir, la vision, la conception ont avec moi un même rapport, qui est celui des actions à l'agent, et si l'on veut des qualités au sujet; mais ni le souvenir n'est moi, ni la vision, ni la conception. D'un autre côté, le souvenir d'un édifice n'est point cet édifice, la vision d'un tableau n'est point ce tableau, la conception d'un triangle n'est point ce triangle. Si je pense au dôme des Invalides, ma pensée n'est point le dôme des Invalides; le dôme des Invalides est étendu, il est figuré, il est composé de matériaux impénétrables, il est exposé au vent et à la pluie; il n'y a dans ma pensée ni étendue, ni figure, ni impénétrabilité, et elle est inaccessible aux injures des saisons.

Dans cette supposition de trois opérations successives qui ont des objets distincts, vous voyez 1° que le moi se distingue de chacune; 2° qu'il distingue chacune de son objet; 3° que la succession des objets n'est que la succession des opérations. Ce n'est pas, en effet, le tableau qui succède à l'édifice; c'est l'opération de la vision qui vient après celle du souvenir. Cette anatomie de la pensée paraîtra peut-être subtile; celle du corps humain le paraîtrait bien davantage. L'analyse a pour but de dis-

tinguer tout ce qui est distinct; la plus légère différence inaperçue est un fait qui disparaît de la nature, et toute science qui anéantit ou néglige un seul fait, est fausse.

Le moi se distingue de ses opérations; il est continu et toujours le même; ses opérations sont successives et diverses; il les distingue entre elles par la diversité de leur nature et par la distinction de leurs objets. La succession des objets et celle des opérations c'est une seule chose. Quand donc nous parlerons de la succession que le moi observe en lui-même, cette succession sera tout à la fois celle de ses pensées et celle des objets de ses pensées, et si l'on veut appeler *idées*, soit les pensées, soit leurs objets, soit les pensées et les objets tout ensemble, comme le font souvent Locke et Condillac, la succession est toujours la même.

Maintenant la durée du moi est-elle antérieure à la succession qui s'opère en lui, ou l'emprunte-t-il de là? Dure-t-il parce qu'il y a succession de ses actes, ou y a-t-il succession de ses actes parce qu'il dure? La question ainsi posée se résout d'elle-même. La succession n'est qu'un rapport de nombre dans la durée; donc elle la présuppose; donc le moi ne dure pas, parce qu'il y a succession dans ses pensées, mais il y a succession dans ses pensées, parce qu'il dure; ou, en d'autres termes, le moi ne dure pas, parce qu'il passe d'un acte à un autre, mais il peut passer d'un acte à un autre, parce qu'il dure.

On peut accorder que la durée est antérieure dans l'ordre de la nature, et demander s'il est certain qu'elle le soit également dans l'ordre de la connaissance. Durer est une chose; savoir que l'on dure est une autre chose. Le moi

sait-il qu'il dure, avant la succession de ses actes, et pourrait-il l'apprendre indépendamment de cette succession?

La question est absolument la même; on ne l'élèverait pas, on ne le pourrait pas même, si on se faisait une idée juste de la succession. Comme la succession présuppose la durée, de même la notion de la succession présuppose la notion de la durée. Où l'esprit classerait-il ses opérations comme antérieures et postérieures, si ce n'est dans la durée? Comment saurait-il que son opération actuelle est seconde, s'il ne se souvenait d'une première? L'exercice de la mémoire précède donc nécessairement la notion de succession; et par conséquent la notion de la durée du moi la précède aussi, puisqu'elle est renfermée, comme nous l'avons vu, dans le premier acte de la mémoire. Qu'on ne cherche point la durée dans la succession; on ne l'y trouvera jamais; la durée a précédé la succession; la notion de la durée a précédé la notion de la succession.

Elle en est donc tout-à-fait indépendante, dira-t-on? Oui, elle en est tout-à-fait indépendante. Il suit de là, ajoutera-t-on, que le moi dure dans chacune de ses opérations, et que si on le suppose arrêté dans la même, et fixé sur un seul objet, non-seulement il connaîtra la durée, mais il durera effectivement tout autant que s'il avait exécuté mille opérations différentes qui auraient eu autant d'objets distincts? J'en conviens; je vais au-devant de la conséquence, loin de la désavouer; elle est confirmée par l'expérience. Je pense que dans une même opération, c'est-à-dire dans une opération de même nature,

et qui serait dirigée vers le même objet, le moi durerait aussi long-temps qu'il aurait la force de la soutenir. Mais comment saura-t-il qu'il dure? Il le saura parce que dans cette opération sans cesse il agit, et sans cesse il sait qu'il agit; et que, relativement à sa durée qui dérive uniquement de là, il n'y a aucune différence entre agir semblablement et agir diversement. Ceci nous conduit à la véritable origine de la notion de durée. Pour saisir la durée à son origine, il faut remonter plus haut que l'opération qui n'est qu'un effet; il faut remonter jusqu'à l'activité qui produit l'opération. En effet, les opérations se succèdent, mais l'activité est continue; les opérations finissent et commencent, mais l'activité est perpétuelle; c'est sa perpétuité continue qui m'atteste mon identité continue, et mon identité continue qui me donne ma durée continue. Nous touchons aux racines mêmes de la difficulté.

Pour la présenter dans toute sa force, je suppose qu'un tableau soit un objet rigoureusement un, et la contemplation ou le regard du tableau une opération rigoureusement une, c'est-à-dire qu'elle ne soit troublée ni interrompue par aucune autre. Me voici regardant le tableau: il s'agit de savoir comment je pourrai savoir que je dure. La durée ne me viendra pas du tableau; il n'est pas besoin de le prouver; elle ne me viendra pas du regard ou de l'action de regarder; cette action est distincte de moi quoiqu'elle m'appartienne, et c'est ma propre durée que je cherche. Comment donc me verrai-je durer? Dans la supposition que j'ai faite, je regarde uniquement le tableau; mes yeux ainsi que mon attention sont donc

tournés vers le tableau par ma volonté; je le regarde continuement ; mon attention est donc continue, et par conséquent, l'action de ma volonté. Aussi long-temps que je le regarde, je le veux regarder, et, comme je le regarde sans cesse, je le veux sans cesse; c'est ma volonté qui soutient sans cesse et l'action de mes yeux et celle de mes facultés perceptives; si ma volonté se relâche, l'une et l'autre se relâchent au même degré; si ma volonté s'arrête, l'une et l'autre s'arrêtent. Mais telle est ma constitution mentale, que je ne veux point sans savoir que je veux, et que si je veux continuement, je sais aussi continuement que je veux, c'est-à-dire qu'en même temps que je sais à chaque instant que je veux, je me souviens que je voulais tout-à-l'heure, et je connais que je suis le même qui voulais tout-à-l'heure et qui veux encore à présent. Eh bien ! c'est cela qui est *durer*. Peut-on, dans l'hypothèse d'une opération unique, contester le fait de l'attention continue, ou, ce qui est la même chose, de l'action continue de la volonté? Non, sans doute. Peut-on contester la conscience continue de cette action? Non, sans doute. Peut-on contester la mémoire qui la suit immédiatement? Non, sans doute. Je continue d'agir; à chaque instant je sais que j'agis, et je me souviens que j'agissais tout-à-l'heure; et en même temps j'aperçois intuitivement que je suis le même qui agissais tout-à-l'heure, et qui agis à présent. Je dure donc, soit que je continue de vouloir la même chose, ou que je veuille deux choses différentes; je dure, par cela seul que je suis un être actif, et que mon action se réfléchit sans

cesse dans ma conscience et dans ma mémoire. Ma durée est antérieure à la succession de mes opérations; elle en est indépendante.

Ce n'est pas tout : replaçons-nous dans notre hypothèse. Je regarde incessamment le tableau ; je le vois hors de moi. Ne tenons pas compte de cette multitude de jugements d'habitude qui se rencontrent dans la vision; envisageons-la comme un acte aussi simple que le toucher. Qu'est-ce que je fais quand je vois le tableau hors de moi? Je le connais, et j'affirme son existence comme distincte de la mienne; ce qui est affirmer à la fois et la sienne et la mienne. Puisque je le regarde sans cesse, sans cesse je le connais, et sans cesse j'affirme son existence et la mienne; sans cesse aussi j'ai la conscience de cette double affirmation, et en même temps que je l'ai, je me souviens que je l'avais tout-à-l'heure. Mais puis-je savoir que je l'ai actuellement et que je l'avais tout-à-l'heure, sans découvrir que je suis le même qui l'ai actuellement et qui l'avais tout-à-l'heure? et puis-je découvrir mon identité continue dans le présent et dans le passé, sans découvrir par-là même que je dure? ma durée est-elle autre chose que le sentiment de cette identité continue? et puisque ce sentiment est inséparable de celui de la connaissance continue, la contemplation de dix tableaux est-elle plus propre à la produire que la contemplation d'un seul?

Je ne définis point; je décris ou plutôt je raconte. Si vous me demandez qu'est-ce que l'activité du moi? qu'est-ce que sa connaissance? qu'est-ce que sa durée? qu'est-ce

que le moi lui-même ? je répondrai : c'est ce que vous savez. Si je vous demande à mon tour qu'est-ce que le bleu et le rouge ? vous serez obligé de me faire la même réponse. Toutes les idées simples sont autant de mystères placés au-delà des limites de notre analyse ; le seul but d'une philosophie raisonnable est de découvrir à quelle occasion et dans quelles circonstances chacune d'elles s'introduit pour la première fois dans l'entendement.

Notre durée ne résulte donc point de la succession de nos pensées ; elle résulte du sentiment de notre identité continue, laquelle résulte de la continuité de notre action, laquelle nous est attestée par la conscience et la mémoire. Il n'importe point à notre durée que notre action soit semblable ou diverse, qu'elle change d'objet ou qu'elle s'exerce sur le même ; c'est le moi qui dure et non ses opérations et leurs objets, dont il se distingue parfaitement. La succession de ses opérations présuppose nécessairement une durée dans laquelle elles se succèdent ; cette durée, c'est la sienne ; et la durée du moi, c'est son action continue, réfléchie dans la conscience et dans la mémoire. C'est de la continuité de l'action que naît la continuité de la durée ; si l'action cessait pour recommencer et cessait encore pour recommencer encore, de sorte qu'elle fût composée d'une suite d'actes contigus, la durée serait une quantité discrète comme le nombre ; ses parties seraient physiquement distinctes et séparées par des intervalles où il n'y aurait pas de durée ; le moi se sentirait à chaque instant défaillir et renaître. Mais il se sent continu, et c'est pour cela que la durée est une quantité

continue qui n'a pas plus d'éléments que le moi lui-même. Dans le fait, toutes nos divisions de la durée ne la divisent point; elles ne s'opèrent que dans notre pensée. La durée est un tout qui n'a point de parties; un tout physiquement indivisible quoique mentalement divisible à l'infini; l'instant n'est que la moindre quantité observable; la limite que nous fixons, n'est point celle de la nature, mais celle de nos facultés. Quant à la divisibilité mentale, zéro est sa seule limite. On n'a donc pas le droit de nous reprocher que nous ne faisons que déplacer la succession, et que nous la transférons des objets et des opérations aux actes élémentaires de l'activité; de tels actes et les instants qui leur correspondent ne sont que des créatures de notre esprit; la volonté ou l'activité est continue, et la continuité exclut la succession.

Mais, dira-t-on, est-ce que l'esprit agit toujours? Cette activité continue n'est-elle pas une pure hypothèse? Est-ce que l'esprit agit dans le pur état de sensation? Ne sommes-nous pas, au contraire, essentiellement passifs et inactifs dans cet état?

Cette objection repose sur un préjugé philosophique trop puissamment établi pour ne pas mériter une sérieuse réfutation. Définissons d'abord ce pur état de sensation qu'on nous objecte. Parle-t-on d'un état où la sensation n'est pas sentie, d'un état où le moi ne se distingue pas de ce qu'il sent, où il ne dit pas, je sens? Relativement à l'homme, cet état est une pure abstraction, une hypothèse non observable. Tout ce qu'on appelle faits, quand il s'agit d'une hypothèse, ne sont point des faits,

mais des raisonnements, et des raisonnements qui ne prouvent jamais rien, si ce n'est qu'on a parlé de la même chose. Quand vous avez épuisé une hypothèse de ce genre, c'est-à-dire quand vous en avez tiré tout ce que vous y aviez mis, il vous reste toujours à la réaliser dans l'homme, et pour cela, il faut rentrer dans l'observation; autant valait n'en pas sortir. Dans le fait, y a-t-il un passage du non être à l'être, et des degrés dans ce passage? La nature, dans l'immense atelier où elle se joue loin de nos regards, ébauche-t-elle l'être intellectuel, avant de le produire à lui-même? Cet état où l'être sensible ne s'apercevrait point dans sa sensation, et ne s'en démêlerait point, est-il celui du fœtus ou de l'huître? je suis dans une égale impuissance de l'affirmer ou de le nier d'après l'observation. Cet état est-il possible? la limite du possible et de l'impossible n'est point placée dans l'enceinte de mes facultés. Ce que je sais parfaitement, c'est que l'existence intellectuelle ne commence qu'avec la personnalité, et la personnalité avec l'activité et la conscience. La sensation avant le moi, et par conséquent sans le moi, m'est inintelligible; je ne puis pas comprendre la vie si l'être vivant s'ignore.

Eh! bien, dira-t-on, que le moi naisse, mais avec la seule faculté de sentir; puisqu'il ne sera point en son pouvoir de provoquer ni d'éviter ses sensations, il sera purement passif. — Ce nouvel état n'est encore qu'une abstraction. Le moi réduit à la faculté de sentir, c'est l'homme moins la faculté de vouloir, de connaître, de se souvenir, de comparer, de juger, d'abstraire, etc.

Or le véritable moi est indivisible : il naît tout d'un coup et tout entier. Considéré comme un assemblage de facultés, ils les possède toutes à la fois; il a besoin de toutes, a chaque instant de sa durée. Nos classifications ne sont que des procédés analytiques, d'ingénieuses méthodes, par lesquelles nous séparons, pour le soulagement de notre faible intelligence, ce que la nature ne sépare jamais. L'homme en qui la faculté de sentir s'exercerait seule, et sans le concours de toutes les autres, est un être de raison, une pure conception de notre esprit : s'il s'agit d'un tel être, je conviendrai que je ne sais que vous dire, à condition que vous avouerez d'abord que vous ne savez de quoi vous parlez. Mais s'il s'agit de l'homme, il est vrai qu'il ne produit pas ses sensations, c'est-à-dire, qu'il n'a point avec elles le rapport de la cause à l'effet; c'est en quoi consiste uniquement sa prétendue passivité; mais d'abord il reconnaît chacune de ses sensations comme sienne, il la distingue de lui-même, il l'observe, l'examine, la juge, la compare; oui, il la compare : ce mot ne m'est point échappé, et je le répète à dessein; car dans un être doué de plusieurs sens, une sensation unique est une pure abstraction; et dès qu'il y a multiplicité constante de sensations de diverse nature, il y a nécessairement distinction, comparaison, jugement; et je ne parle pas des sensations internes qui se mêlent sans cesse aux sensations externes. Tout cela se passe-t-il donc en nous sans attention, sans connaissance, sans conscience? et peut-on dire d'un état où le moi est attentif, où il connaît, où par conséquent il agit et sait qu'il agit, que cet état soit purement passif?

Mais ce n'est pas tout, et l'activité du moi dans la sensation n'est pas resserrée dans ces étroites limites. On conviendra, je pense, qu'il n'y a pas de sensation, quelle que soit son intensité, qui ne laisse à l'esprit le pouvoir de porter ailleurs quelque partie de son attention. L'esprit exerce-t-il ce pouvoir? il est actif. Ne l'exerce-t-il pas? il est encore actif; car l'attention qu'il pourrait rappeler, et qu'il ne rappelle pas, il la donne. Plus il retire d'attention à la sensation, moins elle est sentie; elle diminue dans la même proportion que l'attention qui lui est accordée; il est prouvé que l'énergie de la volonté peut anéantir pendant quelque temps la sensation la plus violente. Ce cas excepté, qui n'est très-rare que parce que les sensations extrêmes le sont aussi, qui de nous n'exerce pas mille fois dans un jour cet empire absolu de l'attention sur les sensations innombrables dont nous sommes assaillis sans cesse, et qui se succèdent sans relâche? Qu'importe donc à l'activité que la cause de la sensation ne soit pas dans l'être sentant, si la volonté de l'être sentant la subjugue au point que la sensation reste toujours en *degré* précisément telle que la volonté l'a faite? Que l'on compare, si l'on veut, l'esprit dans la sensation, à un écho, pourvu que ce soit à un écho vivant, qui entendrait le son, qui le qualifierait, qui le retiendrait ou le renverrait selon son loisir ou son caprice, et ne le renverrait jamais le même. Que l'on saisisse une analogie plus frappante, de laquelle dérive sans aucun doute le préjugé de la passivité de l'esprit dans la sensation; que l'on compare le moi sentant à un corps choqué,

obéissant à l'impulsion qu'il a reçue, pourvu que ce soit à un corps animé, intelligent, doué de conscience et de mémoire, qui, soumis à la fois à plusieurs impulsions différentes, les reconnaît, les distingue, les compare, les mesure, dompte l'une, cède à l'autre, et en cédant, détermine encore la quantité et la direction du mouvement; à un corps enfin qui, s'il était interrogé sur les motifs de son choix, répondrait très-philosophiquement : *sit pro ratione voluntas*. Dirait-on de ce corps qu'il est purement passif dans le mouvement? Eh bien! tout cela l'esprit le fait dans la sensation. La sensation est toujours relative à l'état de l'ame. Pour que la même impression sur les mêmes organes semblablement disposés, excite précisément la même sensation, il faut que l'état de l'ame soit le même. Or, cet état varie à tel point, que la même impression en nature et en degré, meurt dans l'organe, ou va exciter dans l'ame la sensation la plus vive, selon que l'attention s'en empare ou la néglige. Qu'est-ce qu'on entend donc par sensation, quand on dépouille de toute activité l'être sentant? Est-ce qu'il y a hors de lui quelque chose de plus que de la matière et du mouvement? Est-ce que c'est la sensation qui émane du corps odorant? Est-ce que la sensation existe avant d'être sentie? Est-ce que ce n'est pas l'esprit qui l'admet, qui la commence, qui la réalise, qui la modifie de moment en moment, qui lui donne enfin sa forme, sa mesure et souvent sa durée? Il y a donc deux actions dans la sensation, l'une extérieure, l'autre intérieure; la première précède, la seconde suit; l'intensité de la pre-

mière reste constamment soumise à l'énergie de la seconde, et celle-ci ne doit pas être confondue avec le travail postérieur de l'esprit qui compare ses sensations, qui en combine les idées abstraites, et les emploie comme matériaux de sa connaissance et motifs de sa volonté ; l'action primitive dont il s'agit est antérieure à cette sorte de réaction ; elle a pour objet l'existence même de la sensation.

Je pourrais m'arrêter là ; il est évident que, dans l'hypothèse où j'ai consenti à me placer, si l'être sentant est l'homme, il est toujours actif dans la sensation, et qu'il peut l'être au plus haut degré. Mais cette hypothèse que j'ai acceptée est encore bien loin de la vérité; elle repose sur une abstraction trop importante pour n'être pas remarquée; l'abstraction du corps humain, du mouvement volontaire et des sensations du toucher. Je répète que s'il ne s'agit pas de l'homme de part et d'autre, on ne sait de quoi on parle, et que s'il s'agit de l'homme, il faut bien le prendre tel qu'il sort des mains de la nature. Or, l'homme de la nature, qui n'est pas toujours, il s'en faut bien, celui des philosophes, a un corps dont sa volonté dispose; quelle que soit la situation présente de ce corps, c'est la volonté qui l'a prescrite. Se meut-il? la volonté est la force qui le meut ; s'arrête-t-il? c'est la volonté qui l'arrête; persiste-t-il dans l'un ou l'autre état? c'est la volonté qui l'ordonne. Par sa constitution physique, l'homme communique immédiatement avec le monde extérieur ; sans cesse il touche et il est touché. Mais les sensations du toucher ne sont pas comme celles de l'ouïe et

de l'odorat, des affections stériles; elles ont la singulière, l'étonnante propriété de lui révéler une foule d'existences distinctes de la sienne, et dont les qualités n'ont aucune analogie avec ses sensations. Par cela qu'il touche, toutes ces existences se manifestent à sa pensée; il les connaît et les affirme avec la même certitude qu'il affirme la sienne; puisqu'il touche sans cesse, sans cesse il les connaît, il sait qu'il les connaît, il les distingue de sa connaissance, et il distingue sa connaissance de lui-même. Il suffit donc des sensations du toucher et des perceptions qui en sont inséparables, pour constater l'activité non interrompue de l'esprit humain. Or, il n'y a pas dans l'état de veille un seul instant où le corps animé de l'homme ne soit en contact avec d'autres corps; et, si l'on suppose que le contact n'est pas senti dans la méditation, dans l'extase, dans un grand nombre d'états analogues, les preuves de l'activité n'en seront pas affaiblies; c'est qu'alors toutes les forces de l'attention sont diverties par d'autres objets, et que l'esprit est actif au plus haut degré.

Il est inutile d'aller plus loin; le sujet est inépuisable. Mais je crois avoir assez prouvé qu'en dérivant la durée de l'activité, je ne la fais pas dépendre d'une hypothèse ou d'un fait incertain. *Regula prima philosophandi* a dit Newton, ce père de la méthode philosophique, *causas non plures admitti debere quam quæ et veræ sint et phænomenis explicandis sufficiant.* La cause, dans le langage de Newton, ou le fait antérieur, c'est l'activité; le phénomène ou le fait postérieur, c'est la durée. L'activité est indubitable. Or, il suffit de l'activité pour expliquer la

durée. Agir sans cesse, avec la conscience de son action présente et la mémoire de son action passée, c'est durer. L'homme est un être doublement actif; il l'est par la volonté et par la connaissance; il sait qu'il l'est par la conscience; il sait qu'il l'est continuement par la mémoire; de là il dure. L'origine de sa notion de la durée est dans le premier acte de sa mémoire, et la durée que sa mémoire lui révèle est la sienne. Elle la lui révèle également, soit qu'il agisse de la même manière, soit qu'il agisse de diverses manières; la nature de l'action, de même que son objet, sont des circonstances tout-à-fait indifférentes. Pour qu'il dure, il suffit qu'il agisse incessamment. Or, il agit, quand il veut et connaît, et, comme il veut et connaît incessamment, il agit incessamment; en effet, il n'y a pas, dans l'état de veille, un seul instant tout-à-fait exempt d'attention et de connaissance. La nature a envoyé l'homme au milieu de l'univers avec des sens, par lesquels il communique avec tous les objets qui l'environnent; il touche en naissant et il est touché; or, il n'y a pas de sensation du toucher qui ne soit une connaissance et l'affirmation d'une double existence, et il n'y a point de connaissance affirmative, là où il n'y a aucune activité. La porte des sens est-elle fermée? c'est que l'attention, c'est-à-dire la volonté dirige toutes les forces d'un autre côté : en ce cas l'action existe au plus haut degré. Connaître, penser, c'est la même chose. L'attention est inséparable de la connaissance; la pensée est donc active de sa nature; nous agissons, quand nous pensons. Et c'est pour cela que la pensée est un si noble

privilége, et qu'elle nous relève si fort au-dessus de cet univers inerte, qui ne veut rien de ce qu'il fait. « L'homme « a dit Pascal, n'est qu'un roseau, le plus faible de la na- « ture; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que « l'univers entier s'arme pour l'écraser; une vapeur, une « goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers « l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce « qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt; et l'avantage « que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Ainsi, « toute notre dignité consiste dans la pensée [1].

La durée, je le répète, dérive de l'activité. L'activité est innée à l'homme, comme l'homme est inné à lui-même. La pensée est active de sa nature; nous agissons de mille manières dans la sensation, quoique nous n'ayons point avec elle le rapport de cause à effet : je crois avoir mis cette vérité hors de doute. L'activité est le premier fait dans l'histoire naturelle de l'homme; il ne suffit pas de dire qu'elle commence avec son existence; son existence, c'est-à-dire son existence intellectuelle ou la connaissance distincte de sa personnalité ne commence qu'avec elle. Il n'y a point de génération de l'activité; loin de-là, l'activité ou, ce qui est la même chose, la volonté est le seul principe générateur qui se rencontre dans la nature humaine. Mais elle a besoin de pouvoir pour agir; la volonté, sans pouvoir, est stérile. Le pouvoir, ce sont les facultés; la volonté les trouve et ne les crée pas; si elle les créait, elle aurait un pouvoir antérieur ou des facultés antérieures. La volonté, jointe aux facultés, est

[1] *Pensées de Pascal*, tom. I, page 104. *Éd. Renouard.*

une cause; considérée comme cause intellectuelle, elle n'est autre chose que l'attention; on peut donc dire en un sens que l'attention est la cause de la connaissance; mais elle présuppose et la volonté et les facultés.

De la continuité de l'action, naît la continuité de la durée. Si l'action était composée d'actes élémentaires, distincts et successifs, la durée serait une quantité discrète comme le nombre; le moi lui-même, qui ne se connaît que par son action, serait un composé ou une addition de *moi* élémentaires et successifs; il se sentirait continuellement évanouir et renaître. Mais le moi est un tout qui n'a point de parties; il se sent continu sans intermittence; et c'est pour cela que la continuité de la durée n'admet point d'intervalles; et c'est pour cela encore que l'étendue nous est donnée sous la forme d'un continu, et que, dans le fait, le temps et l'espace sont des quantités physiquement indivisibles quoique mentalement divisibles à l'infini. Dire qu'une quantité est continue et qu'elle est physiquement indivisible, c'est dire la même chose; toutes nos divisions du temps, l'heure, la minute, l'instant, sont idéales et ne le divisent point. On peut dire qu'il y a succession dans les actes du moi en ce sens qu'ils sont de diverses natures, et qu'ils ont différents objets; mais l'action elle-même ne se résout point en éléments successifs.

Quand je dis que c'est la continuité de la durée qui nous donne l'étendue sous la forme d'un continu, je ne dis point que, dans la nature des choses, la continuité de la durée précède celle de l'étendue, ou que l'étendue

n'est continue que parce que la durée l'est auparavant : il n'y a sûrement ni rapport de causalité entre deux choses si hétérogènes, ni rapport de succession entre deux choses que nous concevons également comme éternelles et nécessaires; je veux seulement dire que nous avons besoin de la continuité de la durée, comme d'un instrument analogue pour concevoir la continuité de l'étendue. En effet, le progrès de l'esprit dans la conception de l'étendue doit être continu comme l'étendue elle-même : or, il ne le serait pas, s'il ne se faisait pas dans une durée continue. D'un autre côté, la durée n'est pas moins nécessaire à la mesure de l'étendue, que l'étendue à la mesure de la durée; il n'y a point de mesure sans nombre, et il n'y aurait point de nombre sans la durée; car les éléments du nombre sont successifs.

Puisque la durée du moi dérive uniquement de son activité, sans cesse réfléchie dans la conscience et la mémoire, il y a donc suspension, non pas de la durée, mais du sentiment de la durée, quand il y a suspension de la conscience et, par conséquent, de la mémoire. Je pense qu'il en est ainsi dans le véritable sommeil, dans la défaillance et dans certains états de maladie. Mais il y a deux sortes de sommeil, le sommeil véritable et le sommeil partiel ou imparfait : ce que nous disons ne s'applique qu'au premier; dans le sommeil imparfait, l'influence de la volonté est suspendue, mais non la volonté elle-même. Locke et Condillac confondent les états du sommeil, lorsqu'ils supposent que la durée est absolument et indistinctement nulle entre l'assoupissement et le réveil.

III. *Induction de la durée hors de nous.*

(FRAGMENT DES 23e ET 25e LEÇONS.)

Nous avons saisi la notion de la durée à son origine dans le premier acte de la mémoire. C'est de nos opérations et de nos sensations que nous nous souvenons : la mémoire est un retour sur nous-mêmes. Ce n'est cependant pas notre durée qui est l'objet propre de la mémoire; mais nous ne pouvons nous souvenir d'aucune de nos opérations sans croire à notre identité continué depuis cette opération jusqu'au moment où la mémoire nous la rappelle. Or, le sentiment de notre identité continue, dérivé de celui de notre activité continue, n'est autre chose que notre durée. Ce sentiment, on l'appelle la vie. Le mystère de la durée est donc caché dans un mystère plus profond, celui de la vie. Quand est-ce que le moi commence et la vie avec lui? Chacun de nous l'a su pour lui-même; mais aucun n'a retenu ce grand événement, quoiqu'il y ait assisté; l'observation ne nous l'indique point avec certitude chez les autres; nous pouvons seulement nous assurer que l'être intelligent est né, dès que nous voyons l'individu agir relativement à ce qu'il a fait ou senti auparavant. Il ne faut pas dire avec Fichte et son école que le moi se pose ou se crée; sans doute, il ne se pose ni ne se crée; mais il est posé ou créé avant qu'il acquière le sentiment de sa personnalité; il subsiste en le conservant. Nous n'avons aucune idée d'une vie qui ne serait pas dans le temps, d'une vie sans souvenirs; nous

n'avons même aucune idée d'une vie dans laquelle la durée passée ne serait pas le gage d'une durée future ; d'une vie sans prévoyance et sans aveuir : il nous semble qu'il suffise d'avoir duré pour devoir durer encore.

Mais le progrès de notre durée ne s'arrête pas là. Dès que nous avons acquis la notion de la durée ; elle devient indépendante du sentiment de notre existence identique et continue, qui la renfermait. A l'occasion de notre propre durée, nous concevons une durée nécessaire et illimitée, théâtre éternel de toutes les existences et de toutes les successions contingentes, et non-seulement nous la concevons, mais nous sommes invinciblement persuadés de sa réalité.

Nous durons : premier fait; de là nous savons que tout dure : second fait. Remarquez que je dis *de là nous savons que tout dure*, et non pas *de là tout dure*; ce n'est pas notre durée qui constitue la durée de toutes choses; mais, dans l'ordre de l'acquisition de nos connaissances, nous n'arrivons à la durée de toutes choses, puis à la durée indépendante des choses qui durent, qu'en passant par la nôtre. Dès que nous sommes entrés en possession de notre durée, nous sommes forcés de la mettre hors de nous; nous l'y mettons par une induction nécessaire, comme nous y mettons la causalité et la substance; c'est-à-dire qu'à l'occasion de notre durée, nous comprenons instinctivement que toutes choses durent, comme si elles étaient une même chose avec nous ; et à l'occasion de cette durée de toutes choses, nous comprenons instinctivement une durée nécessaire, indépendante des choses elles-mêmes et de leurs

révolutions, qui n'a pas pu commencer et qui ne pourrait pas finir. Il nous semble que les choses ne durent que parce qu'elles y sont situées, et que nous ne durons nous-mêmes que parce qu'elle s'écoule en nous.

Mais cette indépendance de toutes les choses qui durent et de toute durée particulière qu'acquiert tout-à-coup la durée dans l'ordre de la nature, ne brise pas les liens qui l'attachent à la nôtre dans l'ordre de la connaissance. En premier lieu, cette durée universelle et nécessaire ne s'étant introduite dans notre esprit qu'à la suite et à l'occasion de la nôtre, elle est nécessairement de même nature; en second lieu, quelque part que nous l'observions ou que nous la mesurions, ce n'est jamais que la nôtre que nous observons et qu'avec une mesure prise dans la nôtre que nous la mesurons.

Vous marchez devant moi; je vous vois ici, et je me souviens que vous étiez là; il y a là deux choses: l'espace que vous avez parcouru; ce sont les sens qui me le donnent; la durée qui s'est écoulée entre le moment où vous étiez là et celui où vous êtes ici; c'est ma mémoire qui me la donne; ma mémoire dis-je, et non la vôtre qui n'est point à mon service. Mais ma mémoire ne peut me donner que ma propre durée; elle ne peut pas me donner la vôtre; je ne me souviens que de ce qui se passe en moi, je ne peux pas me souvenir de ce qui se passe en vous. C'est donc ma durée que je saisis entre ma perception actuelle et ma perception passée; ce n'est pas la vôtre que je saisis entre votre mouvement actuel et votre mouvement passé. Si je sais qu'un temps s'est écoulé entre

vos deux mouvements, c'est parce que je sais qu'un temps s'est écoulé entre mes deux perceptions; si je conçois que vous avez duré, c'est parce que j'ai connu que je durais, et si je mesure votre durée, c'est parce que je puis mesurer la mienne. Je ne vous prête pas ma durée : la durée n'est pas plus à moi qu'à vous; mais je ne connais la vôtre que par la mienne, et je n'en sais rien que je n'aie puisé en moi. Ce n'est donc jamais votre durée que j'observe, mais toujours la mienne. Encore moins peut-on dire que c'est dans votre durée que j'observe la mienne, et de votre durée que j'induis ma durée; c'est au contraire dans ma durée que j'observe votre durée, et de ma durée que j'induis la vôtre : à plus forte raison, s'il s'agit d'un corps inanimé, tel que le soleil, qui dure aussi certainement qu'il est étendu, mais dont la durée ignorée de lui-même ainsi que son étendue, échappe à toutes mes facultés.

Ainsi, quoique je conçoive la durée des choses comme indépendante de la mienne, cependant comme je ne me souviens que de moi, et que ma durée est la seule dont j'aie le sentiment, c'est de ma durée que j'induis la durée des choses, c'est sur le type de la mienne que je la conçois, c'est par la mienne seule que je puis l'estimer. En d'autres termes, nous ne trouvons pas la durée hors de nous; nous ne trouvons hors de nous que de l'étendue et de l'impénétrabilité; la seule durée qui nous soit donnée est la nôtre; quand nous l'avons, elle introduit dans notre entendement la conception d'une durée commune à tous les êtres et indépendante de la nôtre, ainsi que de tous les phénomènes du monde matériel; mais pour apprécier

cette durée, pour la soumettre à la mesure, il faut la faire remonter à sa source; c'est là seulement qu'elle rentre en notre puissance, en retombant sous l'observation de nos facultés. Nous ne durons pas seuls; mais dans l'ordre de la connaissance, toute durée émane de celle dont nous sommes les fragiles dépositaires. La durée est un grand fleuve qui ne cache point sa source comme le Nil dans les déserts, mais qui n'a ni source, ni rives, ni embouchure; ce fleuve coule en nous, et c'est en nous seulement que nous pouvons observer et mesurer son cours.

Le procédé, par lequel nous passons de notre propre durée à la durée des autres existences, et de là, à la durée universelle et nécessaire, est le même qui nous fait passer immédiatement de notre causalité et de notre substance à la substance et à la causalité extérieures. Ce serait une grave erreur de le confondre, soit avec la déduction, soit avec cette autre induction sur laquelle reposent les sciences naturelles et dont Bacon a tracé les lois. Je ne déduis point de ma durée la durée extérieure : elle n'y est point contenue; encore moins la durée universelle, car le tout ne saurait être renfermé dans la partie; mais à l'occasion de ma durée je conçois et ne puis pas ne pas concevoir la durée de toutes choses, la durée infinie et absolue. J'induis donc, je ne déduis pas. D'un autre côté je n'induis pas à la manière du physicien; l'induction du physicien a pour base la stabilité des lois de la nature, d'où il suit que ses conclusions sont toujours hypothétiques; les lois de la nature ne pourraient être rigoureusement constatées que par l'universalité des faits, d'où il suit que le physi-

cien concluant un fait inconnu du petit nombre des faits connus, n'obtient jamais qu'une probabilité plus ou moins forte; au lieu que l'induction, dont nous parlons, s'appuyant sur un seul fait attesté par la conscience, s'élève sans incertitude à des conclusions qui ont toute l'autorité de l'évidence. Cette différence distingue absolument ces deux procédés; elle est assez importante pour faire regretter que le dernier n'ait pas un nom qui lui soit propre : c'est par induction que nous l'appelons *induction*.

Condillac a commis une erreur plus grave encore, en confondant ce procédé avec l'abstraction. Voici ce qu'on lit dans l'Art de penser, pag. 149 : « Vous n'apercevez « pas immédiatement la durée des choses, et vous n'en « jugez que par la durée même de votre être pensant. « Vous appliquez votre propre durée à tout ce qui est « hors de vous; n'est-ce donc pas là une abstraction que « vous réalisez? » Ainsi, selon Condillac, nous ne concevons pas la durée des choses extérieures à l'occasion de la nôtre; leur durée n'est que la nôtre, abstraite du moi à qui seul elle appartient, et importée au dehors. D'où il suit que la durée des choses extérieures n'est qu'une pure abstraction, c'est-à-dire une créature de notre esprit. Cette doctrine n'est point une opinion isolée dans la philosophie de Condillac : nous avons vu qu'il la professe sur l'espace comme sur la durée; Condillac ayant assigné à toutes les notions qui composent la connaissance humaine une origine unique, devait nier beaucoup de faits intellectuels; car il y a dans l'esprit humain un grand nombre d'idées qui n'ont pu passer par la porte singulièrement

étroite de la sensation : toutes ces idées dont il ne sait que faire, il les appelle des abstractions réalisées. Les abstractions réalisées sont donc une des théories fondamentales de sa philosophie ; elles méritent sous ce rapport d'être sérieusement examinées.—Occupons-nous d'abord de fixer le sens des termes.

Distinguons dans l'abstraction, le procédé de l'esprit de l'objet de ce procédé, ou l'idée de la chose. L'idée, si on entend par là, comme on le doit en bonne philosophie, l'opération intellectuelle de l'abstraction mentale, l'idée dis-je est très-réelle ; la chose qui est une propriété ou qualité conçue sans aucun rapport au sujet où nos facultés l'ont trouvée, n'existe pas dans la nature. Puisqu'elle est conçue sans aucun rapport au sujet auquel elle appartient, et que cependant elle n'existe et ne peut exister hors de ce sujet, elle est donc conçue sans aucun rapport à l'existence. Ainsi l'abstraction de la qualité hors du sujet, emporte l'abstraction de l'existence de cette qualité; ainsi l'abstraction de l'existence est supposée ou renfermée dans l'abstraction du rapport au sujet; ainsi une qualité abstraite, est par cela même, une qualité de laquelle on abstrait son existence, laquelle n'a lieu que dans un sujet. Toutes les fois donc que l'on prononce le mot *abstraction* dans le sens de propriété ou qualité abstraite, il y a abstraction implicite, ou soustraction de l'existence.

Maintenant qu'est-ce que réaliser une abstraction? Si l'on attache quelque sens au mot *réaliser*, il est évident que c'est remettre la qualité dans le sujet d'où on l'a tirée, et lui rendre par là l'existence mentale qu'on lui

avait ôtée. Réaliser une abstraction ce n'est donc rien de plus que cesser de la faire. Puisqu'il est reconnu par Condillac que la durée n'est immédiatement observable pour chacun de nous qu'en lui-même, réaliser sa durée abstraite, c'est pour chacun de nous cesser d'abstraire sa propre durée de soi-même, ou cesser de la considérer sans rapport à soi-même et sans rapport à l'existence. Que fais-je donc quand je réalise l'abstraction de ma durée? après avoir dit *durée*, je dis *ma durée*. Et quelle réalité ai-je obtenue? celle de ma durée que je n'avais pas perdue, mais à laquelle j'avais cessé de faire attention. Voilà tout. L'abstraction réalisée est la fin de l'abstraction. Tant que l'abstraction subsiste, il n'y a point de réalité. Y a-t-il réalité, c'est qu'il n'y a plus d'abstraction. Une abstraction réalisée qui resterait une abstraction est une supposition impossible, une contradiction aussi évidente que celle de $2=3$.

Les abstractions réalisées de Condillac sont toute autre chose.

Non-seulement, je dure, mais il me semble que tout dure autour de moi; je crois à votre durée comme à la mienne, et je crois à une durée antérieure et postérieure à ma durée comme à la vôtre: voilà un fait aussi certain qu'aucun autre dans l'histoire naturelle de l'esprit humain. Condillac ne le nie pas: s'il le niait, il ne faudrait pas prendre la peine de le réfuter. Cependant, je n'ai pas l'intuition immédiate de votre durée, et je n'ai pas davantage l'intuition immédiate de la durée qui a précédé la mienne, ni de celle qui la suivra. D'un autre côté,

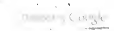
ni votre durée, ni aucune autre ne se déduisent de la mienne; elles n'y sont pas, et aucun procédé du raisonnement ne peut les en extraire. Comment est-ce donc que je passe d'une durée locale à une durée universelle, d'une durée contingente à une durée nécessaire, d'une durée limitée à une durée illimitée? Quant à moi, je l'ignore : ma tâche est d'exposer le fait, non de l'expliquer. Or, le fait est que ce passage a lieu, et qu'on n'en trouve point la trace; le fait est que je crois à la durée extérieure quoiqu'elle ne soit ni aperçue par mes facultés, ni démontrée par ma raison. Le procédé par lequel je connais cette durée, je l'appelle *induction;* mais le nom n'est pas la cause : il n'exprime que le fait.

Maintenant Condillac va résoudre ce problème. Vous durez, dit-il; eh bien! la durée de toute chose n'est que l'abstraction de la vôtre, réalisée dans votre pensée. Je réponds aussitôt à Condillac : Y avez-vous songé? Il n'y a donc point de durée hors de moi? Mais la vie de mes semblables n'est que leur durée; la vie de mes semblables est donc l'abstraction de la mienne; mon père est donc un procédé de mon esprit; le genre humain tout entier est donc une hypothèse? Dans le vrai, je suis seul au milieu d'un univers abstrait que mon imagination peuple de fantômes! Tous les sentiments que la nature a mis dans mon cœur, cette pitié généreuse qu'elle me fait ressentir à la vue d'un être souffrant, je la ressens pour une abstraction; car la durée de toutes les souffrances n'est qu'une abstraction de la mienne; la maladie, la douleur et la mort ne sont que des abstractions réalisées. Telles

sont les conséquences directes et inévitables de la théorie de Condillac. Je suis bien loin de les indiquer comme dangereuses ; elles ne le sont point ; elles ne prévaudront point contre la voix de la nature qui se fait assez entendre à tous les hommes ; je ne veux que les opposer comme ridicules à la doctrine dont elles découlent. Condillac les a-t-il aperçues et méprisées ? un philosophe, dans l'orgueil de ses systèmes, est donc capable de tout ; ont-elles échappé à son attention ? le défaut d'attention en matière si grave, n'a point d'excuse.

Il n'y a qu'un moyen de repousser ces conséquences : c'est de soutenir que l'abstraction de notre durée se réalise véritablement dans les êtres ; de sorte que notre durée engendre la leur, et qu'ils durent à notre exemple et parce que nous durons. Mais Condillac n'ayant proféré nulle part cette absurdité, nous n'avons pas le droit de la lui imputer. Et quand la pensée serait investie de ce pouvoir magique, de créer son objet ; quand *hypothèse* et *réalité* seraient synonymes, la réalité extérieure serait encore renfermée dans des limites singulièrement étroites, et soumise aux plus étranges révolutions. Car toutes les choses auraient commencé avec le procédé de l'esprit qui les aurait réalisées ; l'âge du monde serait le nôtre ; le fils engendrerait son père, et serait à son tour engendré par sa postérité ; la même maladie aurait autant de durées différentes que de spectateurs, etc., etc.

Nous avons vu qu'on peut aller plus loin contre Condillac ; on peut lui dire : ce que vous affirmez est impossible ; il y a contradiction dans l'abstraction réalisée.



Abstraction et *réalité* sont des mots qui se repoussent : il n'y a point d'abstraction qui n'emporte l'abstraction de l'existence. Les qualités ou propriétés n'existent que dans un sujet; une qualité abstraite est une qualité conçue sans regard au sujet auquel elle appartient, et par conséquent sans regard à l'existence. La concevez-vous existante? Vous la concevez donc dans le sujet, et par conséquent vous ne l'en avez point abstraite au moment où vous l'y concevez : il n'y a point d'abstraction quand il y a conception de l'existence. Cependant vous supposez que la durée abstraite peut être conçue comme existante, non-seulement hors du sujet duquel elle a été abstraite, mais dans une infinité d'autres sujets dont elle n'est pas la qualité, auxquels elle n'appartient pas, et où elle ne fut jamais observée. Vous prétendez donc que la contradiction est pour l'homme la loi de la vérité et un principe de croyance? Un système qui se résout dans la contradiction est-il l'histoire de l'entendement? Explique-t-il ce qu'il y a de mystérieux dans l'origine de la connaissance?

On trouvera peut-être que c'est aller trop loin que de soutenir d'une manière absolue qu'une abstraction réalisée est une contradiction, et qu'ainsi l'esprit ne saurait jamais réaliser véritablement l'objet d'une idée abstraite. Si on jugeait ainsi, on n'entendrait pas encore assez clairement l'état de la question. Une abstraction est une hypothèse posée comme telle; est-il possible de poser à la fois la même chose comme hypothèse et comme réalité? voilà tout. La qualité abstraite est-elle réalisée? elle est

conçue comme existante; mais elle ne peut exister que dans le sujet; elle est donc conçue dans le sujet. Mais si elle est conçue dans le sujet, elle n'en est pas abstraite. Je sais, et je l'ai déjà observé, que les hommes et, parmi les hommes, les philosophes surtout, raisonnent quelquefois comme si des abstractions étaient des réalités; que font-ils alors? ils font abstraction de la contradiction. Mais la contradiction ne disparaît pas pour n'être pas regardée; cachée dans les transformations successives du principe, elle se reproduit dans la conséquence, et le raisonnement enfante des monstres. Le raisonnement admet cette abstraction de la contradiction, parce qu'il admet toutes les conditions qu'on veut lui imposer; mais en même temps qu'on peut raisonner comme si une abstraction était une réalité, c'est-à-dire comme si on ne faisait pas ce qu'on fait, les lois de la pensée humaine ne permettent ni au vulgaire, ni même aux philosophes de se persuader qu'ils ne font pas ce qu'ils font, ni de concevoir l'existence dans une qualité séparée du sujet hors duquel elle ne peut exister. Et s'il était vrai, comme le dit Condillac, que nous fussions le seul sujet naturel de la durée, les lois de la durée ne nous permettraient pas de réaliser hors de nous notre durée abstraite.

Résumons en peu de mots cette discussion. Nous n'apercevons la durée qu'en nous; et cependant nous croyons que toutes choses durent hors de nous, avant nous, après nous. Voilà deux faits sans liaison entre eux. Il n'y a point de génération, il n'y a point de déduction; il n'y a que succession dans l'ordre de la connaissance. Et il en est de même

de la substance ou de l'existence, et de la causalité. La saine philosophie s'arrête là ; elle consiste à ignorer ce qu'elle ne peut savoir ; elle est précisément cette ignorance savante dont parle Pascal, cette ignorance qui se connaît, et à laquelle il faut arriver quand on est sorti de l'ignorance naturelle, sous peine, dit-il, de faire les entendus et de juger de tout, plus mal que tous les autres. Voici maintenant Condillac qui dit : ce que vous cherchez, je l'ai trouvé. La durée ne vous est donnée qu'en vous-même ; eh bien ! vous seul durez. Toute autre durée n'est qu'une abstraction de la vôtre, et par conséquent une chimère que votre imagination réalise.—J'observe, en premier lieu, que nier la durée extérieure, c'est nier toutes les existences extérieures, et par conséquent la société humaine ; c'est nier le passé et l'avenir ; c'est enfin l'égoïsme absolu. J'observe, en second lieu, que le problème à résoudre consiste à expliquer comment il se fait que le genre humain croit fermement à une chose qu'il n'aperçoit point, et qui ne se déduit point des choses qu'il aperçoit. Or, ce n'est point résoudre le problème que de nier la réalité de cette chose ; ce serait plutôt le compliquer. Il reste toujours à comprendre comment, entre deux phénomènes de même nature, l'un observé, l'autre inaccessible à l'observation, celui-ci se fait admettre avec la même autorité que le premier, et commande une persuasion non moins irrésistible. Voulez-vous que le phénomène inobservé ne soit qu'une illusion contradictoire ; la difficulté est bien plus grande ; comment a-t-il été donné pour loi à la pensée de réaliser une contradiction ? Condillac ne fait donc pas un pas

vers la solution du problème; il faudrait pour cela, qu'au lieu de nier la réalité de la durée extérieure, il niât la croyance universelle de cette durée extérieure; mais il ne pouvait pas ou il n'a pas osé être conséquent à ce point.

Nous terminerons par l'observation suivante. Il est certain que nous n'apercevons ni existence ni causalité extérieure, pas plus que nous n'apercevons une durée extérieure. Nous ne découvrons hors de nous que des qualités et des successions : ni le sujet des qualités, ni la cause des successions ne tombent sous l'observation des sens. Le moi est la seule *substance* et la seule *cause* qui nous soient données par l'exercice immédiat de nos facultés. Si donc la durée extérieure succombe sous le raisonnement de Condillac, si elle s'évanouit en abstraction, toute substance et toute cause extérieure s'évanouit avec elle; car les substances et les causes extérieures nous sont données par le même procédé que la durée extérieure. Je sais que Condillac nous abandonnera volontiers les corps, lui qui ne sait s'il y a de l'étendue, et qui regarde les substances comme des collections; mais puisqu'il a fondé les preuves de l'existence de Dieu sur la causalité comme sur une base inébranlable, il ne regardait donc pas la causalité comme une abstraction. De quel droit cependant la distinguait-il de la durée? l'une et l'autre ne sont observables qu'en nous-mêmes. Ou la durée hors de nous ne devait pas être reléguée parmi les abstractions, ou la causalité devait y être reléguée avec elle? D'où vient que deux choses si semblables ont un sort si différent sous la plume de Condillac; l'une bannie de l'empire de la raison; l'autre

jugée digne de prêter son appui à la plus importante des vérités? L'inconséquence est évidente.

Répétons-le : la source des erreurs et des contradictions de Condillac au sujet de la durée est dans la confusion du procédé de l'abstraction avec celui de l'induction. Il n'a point connu celui-ci; nulle part il ne l'a décrit. Aussi cette partie si considérable de la connaissance humaine, qui repose uniquement sur l'induction, s'écroule presque tout entière dans la philosophie de Condillac; et ce qu'il en conserve on ne sait pourquoi, n'a point de base.

Après que l'induction nous a donné la durée extérieure à l'occasion de la nôtre, la durée remplit à la fois le dedans et le dehors, le passé et l'avenir : nous la trouvons ainsi établie quand nous commençons à réfléchir. Il est assez clair qu'elle n'est pas allée de l'avenir au passé; mais on ne découvre point aussi clairement si elle est allée du dehors au dedans ou du dedans au dehors. Il n'est donc pas étonnant que quelques philosophes se soient mépris sur son origine. Quand on subjective l'étendue, quand on la dérive du dedans ; quand on prétend la trouver dans nos propres manières d'être, quand enfin on dit en propres termes qu'il y a des sensations étendues, on dit une absurdité qui n'a jamais été et ne sera jamais surpassée par aucune autre. Quand on objective la durée en la dérivant du dehors, on se trompe, on est en contradiction avec les faits; mais on n'est point absurde : la durée ayant été mise au dehors par l'induction, nous l'y concevons sans cesse et nous sommes aussi persuadés de celle des choses que de la nôtre. Allons-nous jusqu'à prendre la

nôtre dans celle des choses? nous ressemblons à celui qui ayant oublié qu'il a déposé une somme entre les mains d'un ami, la recevrait ensuite de lui à titre de prêt : ce n'est qu'un défaut de mémoire.

IV. *De la mesure de la durée.*

(FRAGMENT DES 21e 22e ET 25e LEÇONS.)

Il s'agit de savoir si la durée est commensurable. Qu'est-ce que la commensurabilité? Ce terme est emprunté de la géométrie. Les géomètres entendent par-là un rapport de nombre entre deux grandeurs de même espèce qui ont une mesure commune. Cette mesure étant prise pour l'unité, si l'on peut dire quel est le nombre des unités contenues dans la seconde, ces grandeurs sont commensurables. Ainsi la lieue étant l'unité qui sert de mesure commune à toutes les routes, deux routes sont commensurables si l'on peut dire combien il y a de lieues dans chacune; et l'année étant la mesure commune des âges, deux âges dont on peut dire quels nombres d'années ils contiennent, sont commensurables entre eux. C'est donc dans un rapport de nombre que la commensurabilité consiste.

Il suit de ce qui précède 1° que la commensurabilité n'a lieu qu'entre des quantités de même nature; 2° qu'elle suppose une mesure ou unité invariable. La sagacité des géomètres a découvert certaines quantités de même nature qui ne sont pas commensurables, par exemple, le côté du carré avec la diagonale; ainsi toutes les quantités

de même nature ne sont pas commensurables; mais il n'y a de commensurables que des quantités de même nature. Il est trop clair que la route de Paris à Lyon n'est pas commensurable avec le poids des voitures et l'âge des voyageurs qui la parcourent. D'un autre côté, le vrai rapport des quantités mesurées ne serait pas connu, si l'unité à laquelle on les compare variait dans l'opération de la mesure; si, ayant été toise, par exemple, elle devenait pied, ou si, ayant été pied, elle devenait pouce.

On convient que toutes les parties de la durée sont de même nature, et qu'ainsi la durée est une quantité homogène de même que l'étendue. Si donc on possède une mesure ou unité invariable, toutes les parties de la durée dont on pourra dire quel nombre de ces unités elles contiennent, seront commensurables entre elles. Voilà la question réduite à ce seul point : possédons-nous une mesure ou unité invariable de la durée ?—Voyons d'abord si nous possédons une telle mesure de l'étendue.

Une mesure absolument invariable de l'étendue est une pure conception de l'esprit qui fait abstraction de toute cause d'inexactitude, et qui pour cela sépare l'étendue de la matière, et la dépouille de toute circonstance physique. L'étendue ainsi considérée est l'objet de la géométrie. Dès que la géométrie sort de la pensée où elle est née et qu'elle rentre dans la nature, toute connaissance exacte est refusée à l'homme; il ne peut atteindre qu'à un degré de précision, relatif au perfectionnement de ses sens et de son industrie, et aux moyens que la nature a mis en sa puissance. Il y a donc deux

unités de l'étendue: l'unité idéale ou géométrique, seule invariable, parce que c'est l'esprit qui la crée par des abstractions successives; l'unité physique, soumise à un grand nombre de circonstances qui l'altèrent, mais qui approche sans cesse de l'exactitude de l'unité idéale, parce que l'industrie de l'homme resserre sans cesse l'inexactitude dans des limites plus étroites, sans pouvoir jamais la faire disparaître entièrement. L'erreur quelconque de l'unité physique affecte nécessairement toutes les mesures réelles de l'étendue, et par conséquent leurs résultats ne sont point exempts de quelque degré d'incertitude.

L'unité géométrique ou idéale a un autre genre de supériorité sur l'unité physique; elle est divisible à l'infini, tandis que nos facultés limitées et imparfaites ne peuvent pas poursuivre la division de l'unité physique au-delà de certaines bornes.

A l'égard de la durée, la question n'est pas de savoir si nous avons l'unité idéale; nous l'avons assurément, dès que nous concevons une durée uniforme; il s'agit seulement de savoir, si nos facultés nous donnent une unité naturelle qui approche autant de l'unité idéale que le mètre matériel approche du mètre géométrique; de telle sorte que l'erreur dont nous ne pouvons pas entièrement nous garantir dans la mesure de la durée soit une quantité inappréciable.

Telle est la nature du mouvement qu'il s'opère à la fois dans l'étendue et dans la durée: d'où il suit que dans le mouvement uniforme, les espaces parcourus sont nécessairement entre eux comme les temps employés à les par-

courir. Si donc l'un de ces espaces est pris pour unité de l'étendue, le temps employé à le parcourir acquiert à l'instant la propriété d'unité à l'égard de la durée. La similitude du rapport des parties de la durée entre elles et des parties correspondantes de l'étendue, transfère en quelque sorte la durée dans l'étendue; la mesure de l'une est constamment signifiée par la mesure de l'autre, et elle obtient le même degré de précision.

Nous reculons la difficulté; nous ne l'abordons point encore. La supposition d'un mouvement uniforme ne sert qu'à la présenter dans toute son étendue. Comment nous assurerons-nous qu'un mouvement est uniforme, si nous ne savons déjà mesurer la durée, et si nous ne possédons par conséquent l'unité naturelle que nous cherchons. Le mouvement uniforme est celui où des espaces égaux sont parcourus dans des temps égaux. Il y a donc des temps reconnus égaux, et par conséquent une mesure du temps avant le mouvement uniforme. Tous les peuples de la terre ont jugé le mouvement du soleil uniforme: les astronomes le supposent tel; ils n'ont point honoré du nom de découverte l'égalité des jours astronomiques; ils n'ont donné ce nom qu'à la légère différence que l'observation a fait découvrir entre le jour vrai et le jour moyen. Ce n'est pas l'uniformité qui a été une découverte, c'est l'irrégularité. « On est unanimement convenu, dit l'auteur « de l'Exposition du système du monde, de faire usage « pour la mesure des temps du mouvement du soleil dont « les retours au méridien, et au même équinoxe ou au « même solstice, forment les jours et les années. »—Il avait

dit auparavant : « Quand un pendule à la fin de chaque « oscillation se retrouve dans des circonstances parfaite-« ment semblables, les durées de ses oscillations sont les « mêmes, et le temps peut se mesurer par leur nombre [1]. » — Le savant célèbre dont je cite les propres termes, s'étant placé dans l'hypothèse commune n'a pas cru sans doute qu'il fût nécessaire de s'exprimer avec plus de justesse ; il est trop éclairé et trop attentif pour n'avoir pas remarqué le paralogisme dans lequel il tombe. Un pendule qui à la fin de chaque oscillation se retrouve dans des circonstances parfaitement semblables, n'a rien fait de plus que de parcourir des espaces égaux. Mais des espaces égaux sont-ils nécessairement parcourus dans des temps égaux ? L'égalité des temps se conclut-elle de l'égalité des espaces ? non, sans doute. Que la lentille du pendule soit Achille ou une tortue, à la fin de chaque oscillation, Achille et la tortue se retrouveront dans des circonstances parfaitement semblables ; mais l'un plus tôt et l'autre plus tard : les durées ne seront pas les mêmes.

Quand donc tous les peuples de la terre et les astronomes avec eux supposent l'uniformité des mouvements du soleil, et quand les astronomes supposent l'uniformité des mouvemens oscillatoires du pendule, par cela qu'ils supposent des espaces égaux parcourus dans des temps égaux, ils ont une mesure de la durée ; car il n'y a point de temps reconnus égaux, s'ils n'ont été comparés à une mesure commune. Cette mesure, qu'ils réalisent dans les cieux ou dans le pendule, ils l'avaient auparavant ; ce

[1] *Exposition du système du monde*, par M. de Laplace, tome I, page 24.

sont eux qui l'y mettent; s'ils ne l'y mettaient pas, ils ne l'y trouveraient pas; ils ne trouveraient que des espaces. Où l'ont-ils prise? La mesure d'une quantité ne peut se prendre que dans la quantité elle-même; ainsi la mesure de la durée ne peut se prendre que dans la durée. Mais où prenons-nous, ou plutôt où trouvons-nous la durée?

Nous avons vu que la durée nous est donnée par la mémoire et par le sentiment de notre identité personnelle. La première fois que nous nous souvenons d'une chose passée, nous jugeons nécessairement qu'il s'est écoulé une durée entre cette chose et le moment présent, et de plus nous jugeons que nous sommes le même être qui existait au temps où la chose est arrivée, et qui existe à présent. La durée, qui nous est donnée par nos facultés, n'est donc pas comme l'étendue, celle des choses; c'est la nôtre : elle n'est pas hors de nous, elle est en nous; c'est nous qui durons. Les jugements de la mémoire, d'où la durée dérive, ne placent point la durée dans les événements qui sont l'objet du souvenir, ils la placent dans l'esprit qui se souvient et qui se sent le même. Et notre durée est la seule qui nous soit immédiatement témoignée par nos facultés; toute autre n'est encore que la nôtre. Quand on dit que les choses extérieures durent, cela veut dire qu'elles coexistent avec nous à tous les instants de notre durée. Quand on dit que les objets de la pensée se succèdent, cela veut dire que l'esprit les contemple successivement, ou qu'il remarque leur coexistence avec lui-même par des opérations successives; si l'on entend quelque chose de plus, on profère des mots

vides de sens; la succession, qui est un rapport dans la durée, ne se trouve que là où est la durée; il n'y a donc véritablement de succession que dans notre propre durée. C'est elle seule qui nous suggère la conception de cette durée universelle et nécessaire, indépendante de nos pensées ou du monde matériel, qui a précédé toutes les révolutions par lesquelles on la mesure, et qui leur survivrait si elles s'arrêtaient. Nous comprenons que nous durons, parce que nous y sommes situés; elle est telle que la nôtre, parce que la nôtre en est une portion, comme le lieu de chaque corps est une portion de l'espace immense. Nous seuls, nous réalisons, nous localisons en quelque sorte la durée, comme les corps seuls réalisent l'étendue; et, de même que pour nous la mesure de l'étendue ne peut être qu'un corps étendu, de même la mesure de la durée ne se rencontre que dans cette fraction de la durée universelle, qui nous est accordée, et qui s'écoule en nous. Elle seule est soumise à notre observation; c'est en elle seule que le mouvement s'opère, et par elle seule que nous sommes capables de le mesurer; car sa durée n'est que la nôtre pendant qu'il s'opère. En un mot, la durée ne sort jamais de moi, et elle ne peut pas plus en sortir que l'étendue ne peut y entrer.

Nous marchons lentement, mais nous assurons et nous tâchons d'éclairer tous nos pas. Arrêtons-nous et jetons encore un regard en arrière. Les astronomes font un paralogisme évident en supposant que la mesure de la durée est dans le mouvement; sans doute, le mouvement uniforme est très-propre à représenter la durée par l'éten-

due; mais comment savoir si un mouvement est uniforme? Il n'y a qu'un moyen qui est de s'assurer que les temps employés à parcourir des espaces égaux sont égaux. Pour cela, il faut mesurer les temps; pour les mesurer, il faut une mesure; la possession de la mesure est antérieure à la découverte de l'uniformité. Or, la mesure de la durée ne se prend que là où est la durée elle-même. Où donc est la durée? La durée nous est donnée en nous-mêmes, ou plutôt la seule durée qui nous soit immédiatement donnée par la nature est la nôtre. Cette durée personnelle nous suggère une durée universelle et nécessaire, dans laquelle elle vient elle-même se placer et se confondre; mais la durée extérieure, antérieure et postérieure nous étant donnée à l'occasion, à la suite et par l'intermédiaire de la nôtre, elle est de même nature. Les êtres ne durent pas parce que nous durons; mais nous ne savons qu'ils durent et combien ils durent que parce que nous durons nous-mêmes; leur durée et la nôtre ne sont qu'une seule et même durée; mais la leur ne se réalise et n'est observable et mesurable que dans la nôtre. Locke a eu raison de dire que toutes les choses durent comme si elles n'étaient qu'un seul être, et que tout ce qui est, existe dans un seul et même moment. Il n'y a donc qu'une seule durée, et si elle est commensurable, c'est dans la nôtre seulement que réside la mesure commune.

Mais, pour mesurer la durée, il ne suffit pas de savoir que la mesure ne peut être prise qu'en nous-mêmes; nous devons être assurés que la portion de notre durée que nous choisirons pour unité et à laquelle nous com-

parcerons toutes les autres est une quantité invariable; car si elle ne l'est pas, elle ne sera point une mesure, c'est-à-dire qu'il n'y aura point de mesure de la durée, ou que ses parties ne sont pas commensurables entre elles, si la nôtre n'est pas uniforme. Ainsi, durons-nous uniformément? voilà la question à laquelle se ramènent toutes les autres.

Nous avons, sans aucun doute, le sentiment de l'uniformité de notre durée, et ce sentiment précède l'observation. Les hommes qui ont le moins réfléchi sur eux-mêmes, sont persuadés que le temps, qui n'est autre chose que leur durée, marche d'un pas égal; de là vient que tous les peuples de la terre ont préjugé l'uniformité des mouvements célestes bien avant qu'elle fût constatée par l'observation. C'est qu'ils sentaient en eux-mêmes que leur durée avait été sensiblement égale dans chaque révolution qui ramenait le soleil au méridien, et par conséquent ils avaient le sentiment de l'uniformité de leur durée. Mais l'observation confirme-t-elle le préjugé universel de l'uniformité de la durée? Comment même l'observation est-elle possible?

C'est la mémoire qui observe la durée, et, par elle-même, la mémoire est singulièrement faible; elle peut cependant embrasser et comparer trois, quatre, cinq objets distincts les uns des autres; mais il n'y a point de distinction de parties dans une quantité continue telle que la durée; et sans distinction, il ne peut y avoir de comparaison. Il faut donc recourir à une division artificielle, à une division mentale. Quel sera le procédé de l'esprit dans cette division? Essaiera-t-il de l'opérer lui-même

en lui-même par la seule force de son attention? Mais, en lui-même, quelles limites sépareront la portion de la durée qu'il aura choisie pour unité, de la durée antérieure et de la durée postérieure? Des limites posées par la pensée, dont la garde sera uniquement confiée à la mémoire, auront-elles cette stabilité qui est la première condition de la comparaison? Il faut donc que l'esprit prenne, en quelque sorte hors de lui, une division dont les limites soient représentées par une succession préjugée régulière; une division qui ait l'avantage de lui donner des parties ou unités très-petites, afin que la conscience les embrasse tout entières, et que la mémoire les compare sans effort. Or, il y a beaucoup de divisions de ce genre : les unes nous sont offertes par la nature dans le retour périodique de certains phénomènes à des intervalles très-courts; nous sommes capables d'en créer nous-mêmes un grand nombre, et de varier nos expériences à l'infini dans le mouvement volontaire.

Ici nous découvrons la méprise des philosophes qui, en dérivant la durée de la succession, ont pris la mesure de la durée pour la durée elle-même. C'est à la mesure de la durée que la succession est nécessaire, non à la connaissance de la durée, encore moins à son existence, qui est antérieure à toute succession et à toute mesure. La succession mesure la durée comme la matière mesure l'étendue; mais la succession présuppose la durée comme la matière implique l'étendue. Nous reviendrons sur ce paralogisme des philosophes, et sur toute leur doctrine de l'explication de la durée par la succession : cette

discussion interromprait la recherche qui nous occupe.

Pour observer la durée, prenons d'abord une division toute faite, par exemple, celle qui nous est donnée dans le retour périodique des pulsations du pouls.

Je suppose quatre-vingts pulsations par minute, et la durée de chaque pulsation égale à l'intervalle des pulsations entre elles. Chaque intervalle sera d'un cent soixantième de minute. On peut vous dire après cinq ou six pulsations au plus, si votre pouls bat soixante-quinze ou quatre-vingts fois par minute; on discerne donc une différence qui est du seizième d'un cent soixantième de minute, c'est-à-dire d'environ un quarantième de seconde; on discerne même avec une exactitude suffisante, une différence une fois plus petite. Une oreille exercée à la musique, saisit avec autant de promptitude que de justesse des différences bien plus petites encore.

Je sais bien qu'en parlant de minutes et de secondes, je fais un anachronisme ou un parachronisme, et que j'emploie la mesure en cherchant la mesure; mais je n'emploie que le mot : l'observation ne serait pas moins certaine quand son résultat ne serait pas exprimé en fractions de seconde.

Les pulsations du pouls les plus régulières, celles qui sont reconnues l'être à un soixantième de seconde près, ne peuvent pas nous donner une mesure applicable à toutes les parties de la durée, parce qu'elles ne se détachent pas les unes des autres, et qu'il nous est impossible d'en retenir une pour la comparer aux autres par la superposition. Nous ne trouverons la superposition qu'à

l'aide du mouvement. Ce n'est pas qu'il n'y ait mouvement dans les pulsations du pouls; mais les espaces parcourus ne sont ni visibles ni tangibles.

Ils le sont dans l'oscillation du pendule. L'égalité des temps nous est attestée par l'observation mentale, comme dans les pulsations du pouls; l'égalité des espaces, par l'observation extérieure. L'observation mentale discernerait sans aucun doute des différences aussi petites que celles qu'elle observe dans les pulsations du pouls. Le même nombre d'oscillations dans chaque révolution diurne est une preuve de l'uniformité des mouvements célestes.

Opérons nous-mêmes une division de la durée par le mouvement volontaire. Le mouvement volontaire est la circonstance la plus favorable à l'observation, parce que l'activité, de laquelle la durée dérive, y étant plus marquée, elle se fait apercevoir plus distinctement par la conscience. Je veux marcher, je marche. Le mouvement commencé par un acte de ma volonté qui remplit un premier instant, continue par un autre acte qui me donne un second instant, par un troisième qui me donne un troisième instant. Il est clair que ma volonté agit aussi longtemps que le mouvement subsiste; car si elle n'agissait pas, le mouvement, qui n'a pas d'autre cause, cesserait. Je prends pour unité de durée l'instant déterminé par l'effort qui produit un pas. Cet effort se renouvelle sans cesse et la succession de ces efforts est sensiblement uniforme; cette uniformité est clairement attestée par la conscience et la mémoire, et l'on ne saurait la révoquer en doute. Ainsi, dans la division mentale de la durée de la

volonté motrice en ses moindres parties observables par la conscience, chaque partie indivisée qui s'écoule et qui est témoignée par un acte de la volonté regardé comme simple, est sensiblement égale à la partie indivisée qui vient de s'écouler et qui était marquée aussi par un acte de la volonté regardé comme simple. Or, telle est la nature du mouvement qu'il s'opère à la fois dans la durée et dans l'étendue ; à chaque effort de ma volonté pour mouvoir mon corps, répond un pas ; le nombre des efforts ou des instants et celui des pas est le même ; je mesure ceux-ci; ils sont aussi sensiblement égaux que la succession des instants a été sensiblement uniforme : ainsi la nature elle-même me donne un mouvement dans lequel les espaces parcourus sont entre eux comme les temps employés à les parcourir, c'est-à-dire un mouvement uniforme.

Je puis suivre pour arriver au même résultat un procédé inverse. Au lieu d'observer si les parties de l'étendue qui correspondent à des instants égaux sont égales entre elles, je puis observer si à des espaces égaux parcourus par un mouvement quelconque répondent des instants que la conscience et la mémoire déclarent égaux. Ainsi dans le mouvement volontaire, je puis mesurer d'abord les pas, les faire égaux, et m'assurer ensuite par l'observation intellectuelle de l'égalité des instants ou des efforts volontaires qui les déterminent. C'est justement ce qui arrive dans l'observation du pendule. L'application du pendule à l'horloge détermine le mouvement uniforme de l'aiguille sur un cadran ; dans une horloge qui marque les secondes, au lieu de marcher moi-même je vois

marcher l'aiguille des secondes qui fait des pas égaux ; je reconnais qu'elle les fait dans des temps égaux : cette égalité des temps m'est donnée par l'observation mentale. Maintenant je suppose que je compte les temps et les pas, et que je trouve que le nombre des uns et des autres est le même dans chaque révolution diurne, il s'ensuit que le mouvement du soleil est uniforme. — Dans un cadran vertical, placé sous l'équateur et dans le plan de ce cercle l'un des jours équinoxiaux, le soleil serait toujours au bout d'une aiguille qui parcourrait ce cadran en vingt-quatre heures, et toutes les divisions de ce cadran représenteraient avec la plus grande fidélité les divisions correspondantes de l'équateur céleste et de l'équateur terrestre.

Le sentiment de l'uniformité de notre durée se reproduit sans cesse de mille autres manières, par exemple dans tous les mouvements du corps qui se répètent dans des temps très-courts : porter la main à quelque partie de son corps, écrire un mot, le prononcer, c'est la même chose que marcher.

Contestera-t-on l'exactitude de l'observation relativement à la mesure de la durée ? Mais il est prouvé qu'elle discerne de plus petites différences que celles qui peuvent être aperçues par l'œil simple dans la mesure de l'étendue. Que la seconde soit représentée par la ligne, l'œil apercevra-t-il un quarantième, un soixantième de ligne ? Quand donc une attention exercée ne découvre aucune différence entre deux parties très-courtes de la durée, c'est qu'il n'y a point de différence réelle qui soit assignable.

Je ne suis entré dans ce détail que par déférence pour le préjugé philosophique qui, dérivant la durée de la succession, nie la possibilité d'une mesure, quoiqu'il la suppose sans cesse en la niant. La vérité est que la durée nous est donnée uniforme par la comparaison continuelle de l'instant présent à l'instant précédent. Le sentiment de l'uniformité précède l'observation ; l'objet de l'observation n'est pas de la constater ; il est uniquement de chercher une mesure égale dans une succession régulière. Comment l'observation déclare-t-elle une succession régulière? en déclarant que deux parties de la durée contenues dans cette succession sont égales entre elles. Mais quand deux parties de la durée sont reconnues égales ou inégales entre elles, il est présupposé que la durée est uniforme ; car si elle ne l'était pas, l'uniformité ne serait pas donnée par l'égalité, ou plutôt il n'y aurait pas plus d'égalité ou d'inégalité que d'uniformité. L'égalité vient à la suite de l'uniformité, et non l'uniformité à la suite de l'égalité. De même l'égalité ou l'inégalité des parties de l'étendue entre elles, présuppose l'uniformité ou l'homogénéité de l'étendue. Si le sentiment de l'uniformité ne précédait pas l'observation de l'égalité, il n'y aurait point de comparaison, car on ne compare point entre elles des qualités hétérogènes ; s'il n'y avait point de comparaison, il n'y aurait point d'égalité reconnue, et par conséquent il n'y aurait point de mesure fixe et invariable.

La preuve que l'uniformité de la durée est une donnée primitive, c'est que les hommes les plus ignorants et les plus grossiers, c'est que les sauvages les plus stupides,

croient comme tous les peuples civilisés à la marche égale du temps; il n'y a que des philosophes qui l'aient mise en question. Entre des êtres qui croiraient durer inégalement, et chacun à leur manière, toute société serait impossible. On peut mettre en scène un maître donnant des ordres à ses domestiques, un général combinant les mouvements de ses troupes, un juge informant sur les circonstances d'un délit; on peut faire toutes sortes d'hypothèses; toutes feront ressortir l'absurdité de la supposition.

D'où vient donc que nous estimons si diversement des parties de notre durée qui sont égales entre elles? d'où vient que la même heure paraît à la fois si longue et si courte à deux êtres à qui la nature l'a délivrée comme une quantité absolue?

Pour estimer la durée avec quelque justesse, sans faire usage de la mesure, trois choses sont nécessaires: l'attention continue, puisque la durée est continue; la division mentale de la durée en parties observables; l'addition successive de toutes ces parties. Or, la première de ces conditions, l'attention, est la seule en notre pouvoir; la seconde, qui est la division mentale, sans points fixes qui enregistrent notre durée hors de nous, est impossible; la troisième, qui est l'addition des parties indivisées, est également impossible : elle accablerait la mémoire. Observez qu'il n'y a de méprises considérables sur l'estime de la durée que sur des portions d'une certaine étendue; elles sont rares et de peu de conséquence sur des temps très-courts; elles sont nulles à l'égard de

l'instant. Dans ces heures qui s'écoulent si rapidement ou si lentement, faites un pas, appelez quelqu'un, le moment rempli par cet acte ne vous paraît ni plus long, ni plus court que de coutume. Nous tombons dans les mêmes erreurs, et par les mêmes raisons, à l'égard de l'étendue, quand nous l'estimons sans la mesurer. Que je promène lentement la main sur cette table ou rapidement, que je sois attentif ou que je ne le sois pas, dans chacun de ces cas j'estimerai différemment la longueur de cette table; dans aucun probablement avec une exactitude parfaite, parce que ma mémoire, lors même qu'elle déploie toutes ses forces, succombe sous le fardeau dont je la charge.

Il n'y a donc qu'un moyen d'estimer la durée et l'étendue, c'est d'y appliquer la mesure et de compter : estimer sans mesurer, c'est compter sans nombres ou penser sans signes ; mesurer sans compter, c'est poser le total d'une addition qu'on n'a pas faite, opération très-hasardeuse et difficilement exempte d'erreur. Dans ce point de vue de notre nature intellectuelle, comme dans tous les autres points de vue que l'on observe, se découvrent à la fois la faiblesse naturelle de l'homme et la force prodigieuse qu'il emprunte de ses rapports avec les choses ou de ceux que les choses ont entre elles. L'homme seul, avec ses facultés, existe à la fois dans l'étendue et dans la durée; il y est situé; il le sait; et conçoit très-nettement l'une et l'autre, comme homogènes, continues, et commensurables. Cependant il est incapable de mesurer ni la durée sans l'étendue, ni l'étendue sans la durée; jus-

qu'à ce qu'une similitude de rapports entre ces deux choses, lui donne l'expression de la durée par l'étendue, et celle de l'étendue par la durée.

En effet, si nous ne mesurons exactement la durée que par l'étendue, nous ne mesurons rien et par conséquent nous ne mesurerions pas l'étendue, sans le nombre: or, c'est à la durée que nous devons le nombre. Les sens ne nous le donnent pas, et ils ne peuvent pas même nous le donner, par cela seul que leur opération est instantanée. Mais à mesure que les actes de notre esprit se produisent et qu'ils s'écoulent sous l'œil de la conscience, le sentiment de notre durée correspondante nous force à les distinguer, à les individualiser, et à les nommer premier, second, troisième. Comme la succession est dans la durée, le nombre est dans la succession. Le nombre, appliqué aux choses extérieures, n'est encore qu'un ordre de succession dans nos pensées; il n'y a premier et second ni dans la coexistence ni dans l'espace. Si je compte plusieurs personnes présentes, je ne dis pas *un, deux, trois;* je dis *premier, second, troisième; un, deux, trois,* est l'abstraction. Je ne dis pas que pour un être qui ne durerait pas deux ou trois ne fussent qu'un; mais j'affirme qu'il ne dirait jamais *un, deux, trois:* c'est le temps qui est le père du nombre.

V. *Si la Durée est absolue? — Opinions de Locke et de Condillac.*

(FRAGMENT DES 22e ET 25e LEÇONS.)

Il reste à examiner une dernière question sur la durée. La durée est-elle ce qu'elle nous paraît être? Des facultés différentes nous la donneraient-elles différente? Pourrait-on mettre un siècle dans un instant, ou d'un instant faire un siècle? En un mot la durée est-elle une quantité invariable, absolue, la même pour tous les êtres quelle que soit leur constitution intellectuelle; ou bien est-elle relative à cette même constitution, de sorte qu'il y ait ou qu'il puisse y avoir à la fois autant de durées que d'êtres diversement organisés?

Cette question, nous l'avons traitée à fond, quand nous avons traité la question générale du relatif et de l'absolu. Toutes les fois qu'on l'élève, on met en doute et en péril la véracité de toutes les facultés humaines et l'homme lui-même. Prouvez, dira-t-on, que nos facultés ne nous induisent point en erreur, et que des facultés différentes ne nous donneraient point une connaissance opposée? A cette sommation je n'ai qu'une réponse: prouvez vous-même que nos facultés sont trompeuses. Mais, sans sortir de l'enceinte où nous sommes actuellement renfermés, si le caractère absolu de la durée n'est qu'une illusion, pourquoi n'en serait-il pas de même de celui de l'étendue tangible? Si on peut mettre un siècle dans un instant, pourquoi ne pourrait-on pas mettre Paris dans une bouteille?

Locke et Condillac ont résolu tous deux la question dont il s'agit, dans le sens du scepticisme; le premier avec moins d'assurance, le second d'une manière précise et explicite. L'un et l'autre ont été entraînés à cette conclusion par l'impérieuse nécessité d'une doctrine qui leur est commune, et qui consiste à résoudre la durée dans la succession de nos idées. Mais Locke, en qui la rigueur philosophique n'étouffe jamais complètement la voix du bon sens, hésite à proclamer la conséquence qui dérive nécessairement de cette théorie; il n'est point d'accord avec lui-même, et il répond presque dans le même paragraphe oui et non; au lieu que Condillac, plus conséquent mais bien moins raisonnable, décide sans balancer que la durée n'a rien d'absolu, et qu'elle est uniquement relative aux facultés des êtres qui durent. Cette étrange assertion n'est pas seulement pour lui le dernier anneau d'une théorie à laquelle il lui coûterait trop de renoncer; il la soutient en elle-même, et épuise les ressources de son talent à la présenter sous des formes spécieuses. Nous peserons les preuves qu'il a rassemblées contre la croyance unanime du genre humain sur le caractère absolu de la durée; mais auparavant nous devons examiner la théorie de la succession, telle qu'elle est admise par Locke et par Condillac. C'est dans Locke que nous la suivrons principalement.

« Il est évident, dit Locke à qui voudra rentrer en « soi-même, qu'il y a dans son entendement une *suite* d'i« dées qui se *succèdent* les unes aux autres pendant qu'il « veille. Or la réflexion que nous faisons sur cette *suite*

« d'idées est ce qui nous donne l'idée de la *succession* ;
« et nous appelons *durée* la distance qui est... entre les ap-
« parences de deux idées qui se présentent à notre esprit.
« — Que la notion que nous avons de la succession et de
« la durée nous vienne de cette source, c'est ce qui me
« semble suivre évidemment de ce que nous n'avons au-
« cune perception de la durée qu'en considérant cette
« suite d'idées qui se succèdent les unes aux autres dans
« notre entendement. — Et je ne doute pas que pour un
« homme éveillé qui n'aurait qu'une seule idée dans l'esprit,
« il n'y aurait aucune distance du moment où elle y entre
« au moment où elle en sort. — Lorsqu'une personne fixe
« ses pensées sur une seule chose... il laisse échapper sans
« y faire réflexion une certaine partie de la durée qui s'é-
« coule... s'imaginant que ce temps-là est beaucoup plus
« court qu'il ne l'est effectivement...— C'est donc en réflé-
« chissant sur cette suite de nouvelles idées qui se pré-
« sentent l'une après l'autre que nous acquérons l'idée de
« la succession. Et c'est là je crois pourquoi nous n'a-
« percevons pas des mouvements fort lents quoique cons-
« tants. Comme ces mouvements successifs ne nous frap-
« pent point par une suite constante de nouvelles idées
« qui se succèdent immédiatement l'une à l'autre dans
« notre esprit, nous n'avons aucune perception de mou-
« vement ; car comme le mouvement consiste dans une
« succession continue, nous ne saurions apercevoir cette
« succession sans une succession constante d'idées qui en
« proviennent. Qu'on juge après cela s'il n'est pas fort
« probable que pendant que nous sommes éveillés, nos

« idées se succèdent les unes aux autres dans notre esprit « à-peu-près de la même manière que ces figures dispo- « sées en rond, au-dedans d'une lanterne, que la chaleur « d'une bougie fait tourner sur un pivot. Quoique nos « idées se suivent quelquefois un peu plus vite quelque- « fois un peu plus lentement... il me semble que la vi- « tesse et la lenteur de cette succession d'idées ont cer- « taines limites quelles ne sauraient passer[1].

Nous avons vu que l'idée, dans Locke, n'est point la pensée ou l'acte de l'esprit qui pense, mais l'objet de la pensée, ce qui occupe l'esprit quand il pense, ou ce à quoi il pense. Cela posé, la succession des idées n'est autre chose que la succession des objets auxquels l'esprit pense, et rien, comme il le dit lui-même, n'est plus propre à présenter sa théorie de la durée sous son vrai jour que la comparaison d'une lanterne magique. L'œil du spectateur c'est l'esprit; les images ce sont les idées ou les objets; les objets se suivent : voilà le premier fait, le fait générateur, comme on dit; de la suite des objets vient la succession; de la succession vient la durée; la durée est la *distance* d'une apparition à une autre. La succession des idées n'est pas uniforme; elles vont tantôt plus vite, tantôt plus lentement; mais leur vitesse et leur lenteur ont des limites qu'elles ne sauraient passer. C'est la succession inégale des objets qui fait l'inégalité de la durée; d'où il suit que pour un esprit qui contemplerait un seul objet, il n'y aurait point de durée. Je crois que cette exposition de la dotrine de Locke est irréprochable. La

[1] Liv. II, ch. XIV, § 3-9.

conséquence que Locke lui-même en tire, et qu'il en devait nécessairement tirer, c'est que nous ne durons pas uniformément; qu'ainsi nous n'avons pas de mesure de la durée; et que la durée est relative. La doctrine de Condillac ne diffère de celle de Locke qu'en un seul point; Condillac ne reconnaît point de limites à la vitesse et à la lenteur de la succession; l'une et l'autre peuvent être aussi extrêmes que l'imagination les peut concevoir, et un instant peut coexister à des milliers de siècles. En cela Condillac s'éloigne bien plus du vrai que Locke, mais il est bien plus conséquent. Ainsi, de la suite naît la succession; de la succession la durée; point de durée sans succession : c'est l'inégalité de la succession qui fait l'inégalité de la durée : voilà, en peu de mots, toute la doctrine de Locke et de Condillac.

1. J'observerai d'abord que le premier anneau de cette chaîne est un double emploi : suite et succession, c'est la même chose. J'observerai, en second lieu, que Locke renverse l'ordre naturel quand il place la succession avant la durée; c'est comme si, dans la description des phénomènes extérieurs, on plaçait le mouvement avant l'espace. C'est la succession qui présuppose la durée, et non la durée qui présuppose la succession : la succession n'est pas une chose, mais un rapport qui suppose des choses. Les choses viennent-elles en même temps? il n'y a point de succession; si elles se succèdent, c'est qu'elles viennent l'une après l'autre. Mais elles ne peuvent venir l'une après l'autre que dans la durée; la preuve en est, si l'évidence a besoin de preuves, que ce rapport est celui de premier,

second, troisième, et qu'il s'exprime nécessairement par *un*, *deux*, *trois*; or, la durée est avant le nombre : car c'est le temps qui est le père du nombre.

2. Il est tellement vrai que la succession présuppose la durée, que Locke tombe à cet égard en contradiction avec lui-même, et que, dans sa propre théorie, ou bien la durée n'est pas, ou elle est indépendante de la succession. Vous allez en juger. La durée, dit-il, est la distance d'une apparition à une autre. Appelons la distance d'une apparition d'idée à la première qui lui succède *un élément* de la durée; la distance de cette même apparition à la seconde qui lui succède un *second élément* de la durée : et ainsi de suite. Si dix de ces éléments forment une durée, un seul est aussi une durée, autrement la durée serait composée de parties qui n'auraient point de durée : le secret d'une durée ainsi constituée, serait le même que celui d'une valeur qui résulterait d'une addition de zéros. Si donc il y a une durée, c'est que les éléments de la durée durent eux-mêmes. Mais il n'y a point de succession dans les éléments de la durée, puisque chacun d'eux est la distance ou l'intervalle d'une apparition à une autre. Donc il y a durée sans succession; donc la durée est hors de la succession; donc elle en est indépendante, ou, comme on le dit dans la philosophie de Locke, l'idée de durée est indépendante de l'idée de succession; car la durée, dans cette philosophie, est elle-même une idée qui figure à son tour dans la lanterne magique.

3. Puisque les idées se succèdent, il est prouvé qu'il

y a auparavant une durée dans laquelle elles se succèdent. Quelle est cette durée? où est-elle? à qui appartient-elle? Ce n'est pas aux idées; elles n'en ont point: qu'on les tourmente tant qu'on voudra, on n'en exprimera pas la millième partie d'un instant; la durée est retranchée par Locke à un esprit qui n'aurait qu'une idée; elle ne peut naître que de la succession. Mais puisque la succession elle-même présuppose une durée, je demande encore quelle est la durée dans laquelle les idées se succèdent. Est-ce la nôtre? Oui pour nous, sans doute; mais non assurément, mille fois non pour Locke qui *fait* notre durée, qui la *crée* avec la succession des idées. Avant notre durée, nos idées se succédaient donc, puisque c'est la succession de nos idées qui fait de nous des êtres qui durent. Il faut donc que Locke prenne hors de nous une durée qui deviendra la nôtre, au lieu de prendre en nous une durée qui devienne celle de toutes choses. De deux choses l'une: ou Locke et Condillac roulent dans un cercle vicieux qui consiste à dériver en même temps la succession de la durée et la durée de la succession, ou ils prennent la durée au-dehors pour la mettre au-dedans, comme auparavant ils ont pris l'étendue au-dedans pour la mettre au-dehors. Un philosophe allemand dirait qu'après avoir subjectivé l'étendue, ils objectivent la durée: c'est, à la lettre, le monde renversé.

4. « Nos idées dit Locke, se succèdent tantôt plus vite, « tantôt plus lentement; mais il me semble, etc. » La vitesse des idées est une métaphore empruntée des phénomènes du mouvement. La vitesse dans le mouvement est

le rapport des espaces parcourus aux temps employés à les parcourir ; elle est plus grande ou moindre, si les espaces parcourus dans des temps égaux sont plus grands ou moindres, ou si les temps employés à parcourir des espaces égaux, sont plus grands ou moindres. La vitesse appliquée à la succession des idées, n'est et ne peut être qu'un rapport de nombres : elle est plus grande ou moindre, selon qu'un nombre plus ou moins grand d'idées ont apparu dans des temps égaux; ou, pour parler une langue plus raisonnable, selon que l'esprit, dans des temps égaux, s'est dirigé vers un nombre plus ou moins grand d'objets.

Locke avait donc observé que dans des temps égaux, l'esprit contemple ou peut contempler un nombre plus ou moins grand d'objets; et c'est ce fait qu'il énonce quand il dit que les idées se succèdent tantôt plus vite, tantôt plus lentement. Soit le soleil une idée, et le soleil aperçu successivement en différents points de l'espace, une succession d'idées; Locke dira qu'en ce cas, la succession de ses idées est uniforme. Voilà Locke dans le paralogisme des astronomes : il suppose ce qui est en question, savoir des temps égaux ou inégaux, et par conséquent une mesure invariable du temps, avant la succession par laquelle il engendre tout ensemble le temps et la mesure. Pour Locke comme pour les astronomes, la mesure a donc nécessairement précédé l'observation ; elle en est indépendante; c'est dans l'observateur, non dans la chose observée, qu'elle réside. Loin que ce soit l'observation qui donne la mesure, elle la présuppose. Comment Locke au-

rait-il reconnu que la succession des idées est une fausse mesure de la durée, s'il n'avait pas eu la vraie mesure? Comment aurait-il su que les idées vont plus ou moins vite, c'est-à-dire qu'elles ne vont pas uniformément, s'il n'avait pas eu l'uniformité sous les yeux? L'allégation même de l'inégalité, prouve la connaissance de l'uniformité; et Locke n'aurait jamais pu écrire que nous ne durons pas uniformément, si ses facultés ne lui avaient appris le contraire.

5. Dans l'hypothèse de Locke, ni la succession des idées ne peut être inégale, ni la durée qui en dérive. En effet si les idées ne durent point, leur succession n'est ni lente, ni rapide, ni accélérée, ni retardée; elle suit un cours absolument uniforme; c'est le nombre seul qui mesure la durée; or, il n'y a pas de succession plus uniforme que celle du nombre. Il n'y a pas lieu d'examiner si l'inégalité de la durée a des limites, puisqu'elle est impossible.

Ainsi la théorie qui dérive la durée de la succession est convaincue de paralogisme et de contradiction. Les arguments qu'on en dérive contre le caractère absolu de la durée sont donc sans force. Passons maintenant aux raisonnements particuliers de Condillac. Ils se réduisent à deux que nous allons citer.

« L'idée de la durée n'a rien d'absolu, et lorsque nous « disons que le temps coule rapidement ou lentement, cela « ne signifie autre chose, sinon que les révolutions qui « servent à le mesurer, se font avec plus de rapidité ou de « lenteur que nos idées ne se succèdent. On peut s'en con-

« vaincre par une supposition. Si nous imaginons qu'un « monde composé d'autant de parties que le nôtre, ne fût « pas plus gros qu'une noisette, il est hors de doute que « les astres s'y lèveraient et s'y coucheraient des milliers « de fois dans une de nos heures, et qu'organisés comme « nous le sommes, nous n'en pourrions pas suivre les mou- « vements. Il faudrait donc que les organes des intelligences « destinées à l'habiter, fussent proportionnés à des révo- « lutions aussi subites. Ainsi, pendant que la terre de « ce petit monde tournera sur son axe et autour de son « soleil, ses habitants recevront autant d'idées que nous « en avons pendant que notre terre fait de semblables « révolutions. Dès-lors il est évident que leurs jours et « leurs années leur paraîtront aussi longs que les nôtres « nous le paraissent [1]. »

« J'ai prouvé ailleurs que l'idée de durée ne nous offre « rien d'absolu. En voici une nouvelle preuve. Qu'un « corps soit mu en rond avec une vitesse qui surpasse « l'activité de nos sens, nous ne verrons qu'un cercle « parfait et entier; mais donnons d'autres yeux, à d'au- « tres intelligences, elles verront le corps passer successi- « vement d'un point de l'espace à l'autre. Elles distingue- « ront donc plusieurs instants, où nous n'en pouvons « remarquer qu'un seul. Par conséquent la présence d'une « seule idée à notre esprit, ou un seul instant de notre « durée, coexistera à plusieurs idées qui se succèdent dans « ces intelligences, ou à plusieurs instants de leur durée. « — Mais ce corps pourrait être mu si rapidement qu'il

[1] *Traité des sensations*, p. 110 et 111.

« n'offrirait qu'un cercle aux yeux de ces intelligences, pendant qu'à d'autres yeux il paraîtrait passer successivement d'un point de la circonférence à l'autre. Nous pouvons même continuer ces suppositions, et nous ne saurions où nous arrêter. Nous n'arriverons donc jamais à cette mesure commune, dont Locke croit se faire une idée.—Autre supposition. Plaçons dans l'espace des intelligences qui voient au même instant la terre dans tous les points de son orbite, comme nous voyons nous-mêmes un charbon allumé, au même instant, dans tous les points du cercle qu'on lui fait décrire? N'est-il pas évident que si ces intelligences peuvent observer ce qui se fait sur la terre, elles nous verront au même instant labourer et faire la récolte. On conçoit donc comment parmi les choses qui durent, chacune dure à sa manière [1]. »

Avant de discuter les arguments de Condillac, arrêtons-nous à deux considérations qui dominent souverainement toute cette matière.

1° La division d'une quantité donnée en tel nombre de parties que l'on voudra, ne change point la valeur de cette quantité; la grandeur des parties diminue dans la même proportion que leur nombre augmente. L'étendue de Paris, divisée en lieues carrées ou en millièmes de lignes carrées, demeure une seule et même quantité; et il est évident qu'il n'en est pas autrement pour la durée.

2° L'étendue nous est donnée par deux sens. Le sens de la vue ne nous donne point l'étendue réelle, mais

[1] *Art de penser*, p. 150 et 151

une étendue qui, ayant avec l'étendue réelle un rapport invariable, en devient le signe constant, aussitôt que l'expérience nous a fait connaître ce rapport. On peut dire avec la plus grande propriété de l'étendue visible, qu'elle est relative, qu'elle varie sans cesse pour nous-mêmes selon la position et la distance, et qu'elle peut varier à l'infini selon la conformation de l'organe de la vue. Il est vrai que la vue peut mettre Paris dans une bouteille; elle fait bien plus, elle met en un point le diamètre de l'orbe de la terre, qui est de soixante-six millions de lieues. Mais on ne peut rien conclure de là contre l'étendue réelle qui est invariable.

A l'égard de la durée, une seule faculté nous la donne, qui est la mémoire. Nous créons signe de la durée, l'étendue qui est une perception d'un autre sens; mais l'étendue dont nous faisons le signe de la durée est l'étendue réelle, puisque c'est une étendue pénétrée ou parcourue. D'où il suit que les variations de l'étendue visible n'affectent pas plus la durée qu'elles n'affectent l'étendue réelle. Supposez que le chemin de Paris à Saint-Denis soit vu comme un quart de lieue; mettez en route un voyageur, vous verrez que la durée mesurée par cette distance reste la même.

Cela posé et bien compris, nous ne serons point embarrassés des preuves et des exemples de Condillac.

1° Le monde noisette. —Il faut d'abord supposer hors de tous les mondes un spectateur qui ait une mesure de la durée, et par conséquent il faut supposer une durée uniforme et absolue. Mais ne sortons pas de chez nous:

n'y a-t-il pas dans ce monde-ci assez d'exemples de successions extrêmement inégales; qu'on choisisse parmi ces exemples, on verra que dans chacun se retrouve la nécessité d'une mesure. Pourquoi Condillac ne raisonne-t-il pas sur l'étendue comme sur la durée? Pourquoi dans la noisette monde ne fait-il pas des millions de lieues réelles avec des lignes?

2° La terre vue comme un charbon allumé, à tous les points de son orbite. — Dans le phénomène dont Condillac s'autorise, l'objet de la vision n'est point le charbon, mais un cercle de feu; le charbon n'est pas vu. Supposez au milieu du charbon un point noir bien distinct, il y aura un cercle noir ou une bande noire au milieu du cercle rouge. Quelle est la cause du phénomène dont il s'agit? la voici : le charbon se meut très-vite dans une circonférence très-petite; ce qui fait que la commotion excitée dans l'organe par la lumière et les couleurs y subsiste encore quand le charbon revient au point d'où il est parti. Si la vitesse du charbon restant la même, la circonférence devenait plus grande, ou si, au lieu de se mouvoir dans un cercle, le charbon était mu en ligne droite, il aurait seulement une queue, comme les fusées et les exhalaisons qui s'enflamment dans l'air, et cette queue serait égale à la circonférence décrite dans le premier cas.

Il suit de là qu'une intelligence qui verrait la terre à la fois à tous les points de son orbite, serait une intelligence dont l'œil serait conformé de telle sorte que toutes les commotions, excitées par la lumière et les couleurs,

y subsisteraient au moins une année, et par conséquent toutes les perceptions visibles. Les conséquences de cette conformation, si elle était la nôtre, sont innombrables; il ne serait pas au pouvoir de la géométrie la plus subtile et la plus profonde de les démêler toutes. Ce qu'il y a de certain, c'est que nous verrions le même individu en mille lieux à la fois et faisant à la fois mille choses différentes, et que le toucher seul pourrait nous apprendre où il est en effet. La vue nous jetterait sans cesse dans un chaos de perceptions contradictoires. D'où l'on voit que la terre, pour l'intelligence de Condillac, ne sera point la terre, mais un continu. Que si l'on prend sur sa surface un homme seul, abstraction faite de tous les autres et de la terre elle-même, cet homme sera encore un continu; sa bouche sera un cercle de deux cents millions de lieues. Si on suppose qu'il n'est aperçu qu'aux deux extrémités du diamètre de l'orbite, et qu'un voile cache les deux arcs intermédiaires, eh bien! l'intelligence dont il s'agit verra deux individus semblables, dont l'un fait une chose et l'autre une autre chose, dont l'un est debout et l'autre couché, dont l'un dort et l'autre est éveillé. Veut-on qu'elle voie le même individu, comme il est nécessaire pour qu'un instant de cette intelligence coexiste à six de nos mois? elle voit donc le même individu dans deux lieux à la fois, debout et couché, endormi et éveillé tout ensemble. On voit à quelles puérilités, à quelles absurdités on parvient, en poussant à ses conséquences le principe de Condillac.

Il ne reste qu'une difficulté, qui est de comprendre

comment des philosophes affirment si dogmatiquement, si orgueilleusement, que le genre humain a tort et qu'eux seuls ont raison, quand les preuves de leurs affirmations se réduisent si clairement à l'absurde. Cependant la philosophie qui prévaut dans chaque pays et dans chaque siècle, entraîne la multitude, parce que la multitude, ignorante, paresseuse, inattentive, est faite pour croire sur parole, et qu'elle croit d'autant plus fermement que la parole est plus tranchante et les promesses plus magnifiques. L'histoire de la philosophie est-elle pour cela une étude stérile? Non, il n'en est point de plus instructive et de plus utile; car on y apprend à se désabuser des philosophes, et on y désapprend la fausse science de leurs systèmes.

XI.

Conclusion.

(DISCOURS D'OUVERTURE DU COURS DE 3e ANNÉE.)

Deux années consacrées à l'histoire de la philosophie moderne sont loin d'avoir épuisé une matière si abondante et si variée; de vastes études sollicitent encore notre curiosité et nos recherches. Cependant nous sommes en possession des systèmes les plus importants; un long examen nous les a rendus familiers; nous avons considéré leurs faces diverses; nous avons reconnu et sondé les bases sur lesquelles ils s'élèvent. Nous n'embrassons point encore tout l'horizon philosophique; mais, des hauteurs où nous sommes parvenus, si nous jetons

les yeux en arrière, nous pourrons saisir d'un seul regard, sans les confondre, ce grand nombre d'objets qui ont fixé tour-à-tour notre attention.

Le résultat le plus général que présente l'histoire de la philosophie moderne, celui qui la caractérise de la manière la plus frappante, quand on la compare à la philosophie ancienne; c'est qu'elle est sceptique sur l'existence du monde extérieur, de ce monde auquel le genre humain croit depuis si long-temps, qui se révèle à nous en même temps que notre propre existence, et dans le sein duquel nous sommes forcés de nous apercevoir nous-mêmes comme des fragments de son immensité. Il est singulier, mais il est prouvé, que les écoles, qui se combattent sur presque tout le reste, s'accordent en ce seul point qu'elles sont toutes *idéalistes*. Je ne dis pas qu'elles professent toutes l'idéalisme, ni le même idéalisme; je dis seulement qu'avoué ou désavoué, manifeste ou caché, l'idéalisme est contenu dans toutes les doctrines modernes, et qu'il en sort nécessairement; et je ne crains pas d'avancer qu'entre les philosophes dont les opinions et la gloire remplissent ces deux derniers siècles, ceux-là seuls ont eu l'intelligence de leur propre doctrine, ceux-là seuls ont été conséquents, qui ont ou nié ou mis en question les objets extérieurs de nos pensées. En m'exprimant ainsi, je reste encore au-dessous de la vérité; ceux-là seuls auraient été conséquents, qui auraient si parfaitement ignoré ce monde auquel ils disputent l'existence, que la dispute même eût été impossible.

Leibnitz et Kant rencontrent l'idéalisme à leur point

de départ, et, par cette raison, il obtient dans leur philosophie le rang et l'autorité d'un principe. Il en est autrement de Descartes et de Locke, qui ne l'atteignent que dans la déduction et presqu'à l'extrémité de la carrière, et qui l'atteignent sans le connaître. Ce sont leurs disciples plus attentifs, qui, l'ayant dégagé de ses voiles, le produisent comme une créature légitime de la raison. Descartes croit donc qu'il y a des corps; il en a pour garant Dieu qui le lui persuade. Mais Mallebranche abaisse bientôt la preuve de Descartes de la certitude à la simple probabilité, en observant que Dieu pourrait nous représenter des corps, quoiqu'il n'y en eût point; et par là il réduit le problème à une question de fait, qui est de savoir si Dieu lui-même nous apprend qu'il ait créé un monde matériel; question que la révélation peut résoudre, mais non pas la philosophie. — *Quoique la connaissance des corps*, dit Locke, *ne soit ni directe ni évidente par elle-même*, nous pouvons la tirer *de nos idées de sensation, dont les corps sont les exemplaires, et qui ont avec eux toute la conformité que notre état exige.* Mais Berkeley et Hume, plus clairvoyants que Locke, dissipent aisément le prestige de cette ressemblance, en prouvant que des idées ne peuvent ressembler qu'à des idées. — Condillac, errant tantôt sur les pas de Locke et tantôt sur ceux de Descartes, cherche le monde de bonne foi; il le demande tour-à-tour à la sensation, à la raison; la sensation est aveugle et la raison est muette. Étonné de ne rencontrer que des abstractions logiques, il soupçonne qu'*il se pourrait bien que l'éten-*

due n'eût pas plus de réalité extérieure que les sons et les odeurs; et il prononce enfin que, si cet univers existe, assurément *il n'est pas visible pour nous.*

Je ne viens point raisonner en faveur de l'opinion commune; elle n'a besoin ni de preuves, ni de défenseurs : elle est assez profondément enracinée dans notre nature la plus intime pour braver toutes les attaques. Ce n'est pas le monde qui a été mis en péril par les philosophes; c'est plutôt l'honneur de la philosophie qui se décrédite un peu, et qui soulage le vulgaire d'une partie du respect qu'elle exige de lui; quand elle enfante des paradoxes qui lui semblent marqués au coin de la folie. Il ne s'agit pas d'ailleurs de savoir si le monde physique existe réellement; cette question se résoudrait dans une autre plus générale, qui serait de savoir si toutes nos facultés, dont l'autorité est indivisible, sont les organes de la vérité ou ceux du mensonge; et là-dessus, nous serons toujours réduits à prendre leur propre témoignage. La seule question qui appartienne à l'analyse philosophique, consiste à examiner s'il est certain que nos facultés nous attestent l'existence d'un monde extérieur, et si le genre humain croit à cette existence; car s'il y croit, cette croyance universelle est un fait dans notre constitution intellectuelle; et que ce fait soit primitif ou déduit d'un fait antérieur, qu'il soit l'enseignement immédiat de la nature ou une acquisition du raisonnement, il doit se retrouver tout entier dans le tableau synthétique de la science. A-t-il disparu? L'homme de la philosophie n'est pas celui de la nature; la science est fausse,

par conséquent l'analyse infidèle, et l'on peut s'assurer que les philosophes ont inséré dans l'entendement quelque principe ou quelque fait qui ne s'y trouve point, ou qu'ils n'ont pas recueilli soigneusement tous ceux qui s'y trouvent.

Les philosophes, nous l'avons vu, ont fait l'un et l'autre; ils ont créé, sous le nom d'*idées*, des êtres chimériques auxquels ils ont imposé la fonction de représenter les corps et leurs modifications diverses : ils ont réduit nos moyens de connaître à la *conscience*, et la certitude de la connaissance au témoignage de cette faculté; et par là ils ont anéanti l'autorité de la perception, et confondu avec la pensée elle-même toutes les réalités extérieures qui en sont l'objet. Ce sont là, entre les erreurs de la philosophie moderne, celles qui ont amené l'idéalisme à leur suite, et elles sont communes en quelque degré à toutes les écoles. Nous emploierons les premières leçons de cette 3e année à retracer leur origine, leur nature, leur tendance inévitable; nous observerons les formes très-variées qu'elles ont revêtues en se combinant, soit avec les erreurs particulières, soit même avec les vérités enseignées par les différentes écoles. Mais ce tableau historique doit être précédé d'une analyse rapide de la perception externe : il faut avoir sous les yeux le dénombrement fidèle et la description exacte des éléments qui la composent, pour reconnaître les additions et indiquer les omissions qui altèrent sa nature ou détruisent son énergie.

Nous éprouvons à chaque instant des affections différentes, dont la cause n'est point en nous-mêmes. Quand

nous rapportons ces changements d'états à des impressions produites sur nos organes par les objets extérieurs, nous les appelons *sensations*. Ce mot pris dans l'acception que nous lui attribuons, et qu'il a dans les ouvrages des philosophes aussi bien que dans la langue commune, suppose ce qui est en question, savoir, que nous avons des organes et qu'il y a des objets extérieurs qui agissent sur eux. Cependant quelques-unes de nos sensations, telles que celles de l'ouïe et de l'odorat, ne nous l'apprendraient point si nous ne le savions déjà, et ne nous feraient jamais sortir de nous-mêmes, si nous n'en étions déjà sortis. Mais sans parler des sensations de la vue sur lesquelles on dispute encore, celles du toucher ont la singulière, l'étonnante propriété de nous manifester des *existences* distinctes de la nôtre, et dont les qualités n'ont aucune analogie avec ce qui se passe en nous. — Si je viens à presser un corps dur, je suis intérieurement modifié d'une certaine manière; je change d'état; voilà la sensation. Mais en même temps que je change d'état, j'ai la conception subite d'une chose étendue et solide qui réside à mon effort. Non-seulement je conçois cette chose, mais j'affirme la réalité de son existence. Bien plus, je juge sans défiance qu'elle existait avant d'être touchée, et qu'elle continuera d'exister quand je ne la toucherai plus. Enfin je place en elle la cause de la sensation que j'éprouve en la touchant. — C'est cette *connaissance* et cette suite de jugements qui l'accompagnent, que nous avons appelées *perception externe*, ou simplement *perception*. Ainsi nous renfermons sous ce mot, à l'exemple des philosophes anglais, toutes les

croyances qui se développent dans l'exercice des sens.—Si l'usage de notre langue n'attribue pas à la perception une signification aussi étendue, la raison en est sans doute que ces croyances ayant été peu remarquées, et n'ayant trouvé place dans aucune théorie accréditée, le vocabulaire philosophique n'a pu les recueillir, et les rallier, sous un même signe, au fait dont elles sont inséparables.

On voit que le monde extérieur est composé, outre l'étendue et l'impénétrabilité, de la substance ou de l'être, de la permanence ou de la durée, et de la causalité. Une analyse savante remonte encore plus haut. Elle recherche l'origine des idées de substance, de durée et de causalité; et ne la trouvant point dans l'opération des sens, elle est conduite à la découverte de la plus singulière des lois de la pensée humaine, loi antérieure à la perception, et sans laquelle celle-ci ne s'accomplirait pas.—A proprement parler, le dehors ne se manifeste à nous que par la résistance et l'étendue. Or, la résistance et l'étendue sont des *qualités* et non des *choses*: elles résident dans un *sujet* qui est inaccessible à nos sens, quoique notre raison soit forcée de le concevoir. C'est le sujet qui existe, qui dure, qui agit; mais nous ne touchons ni l'être, ni la durée, ni la force. L'étendue et l'impénétrabilité, qui sont les seuls objets du tact, l'un direct, l'autre indirect, ne porteraient donc dans notre esprit aucune de ces idées, si nous ne les avions auparavant. La perception les puise donc dans une autre source. En effet toutes ces idées nous sont données en nous-mêmes; nous les avons, parce que nous existons, parce que nous durons, parce que nous sommes

une cause. Elles vont du dedans au dehors par une sorte d'*induction*, dont la nature seule a le secret, et qu'elle seule légitime. La perception, qui les emprunte au dedans, les réalise impérieusement au dehors; et la croyance qu'elle produit n'est pas moins irrésistible que celle qui serait produite par l'intuition immédiate. Le fait est merveilleux, mais il est indubitable. Ainsi l'existence de l'univers, la durée universelle, la causalité extérieure, tous ces profonds mystères sont cachés dans un mystère plus profond, celui de la vie intellectuelle.

La conscience et la mémoire sont les facultés auxquelles nous devons les idées particulières et individuelles d'existence, de durée et de causalité.

C'est la conscience qui nous apprend que nous existons.

La conscience est cette faculté par laquelle nous sommes sans cesse avertis de ce qui s'opère actuellement en nous. Nos plaisirs et nos peines, nos espérances et nos craintes, toutes nos sensations, tous nos actes, toutes nos pensées en un mot, s'écoulent devant la conscience, comme les eaux d'un fleuve sous l'œil du spectateur immobile attaché au rivage. La conscience seule les observe, et en rend compte à la réflexion avec laquelle il ne faut pas la confondre.

Comment la conscience nous apprend-elle que nous existons, puisqu'elle a pour objet unique les divers états et les opérations diverses du *moi*, et que le *moi* lui-même lui échappe toujours?

Sans doute le *moi* est distinct de ses opérations et de ses pensées; car il persiste toujours le même, quand

celles-ci changent à chaque moment. Mais quoiqu'il en soit distinct, il en est inséparable; il forme avec elles un tout indivisible dans lequel l'abstraction seule peut créer des parties. La première sensation que nous éprouvons nous révèle deux faits tout ensemble, la réalité actuelle de ce qui est senti, et l'existence actuelle de ce qui sent. Ce qui est senti tombe sous l'œil de la conscience; ce qui sent n'y tombe pas, mais l'entendement le conçoit, et il y croit, aussitôt que la sensation se produit à la conscience, parce qu'elle se produit comme sentie par le *moi*. Ni la sensation ne précède le *moi*; si elle le précédait, il y aurait des sensations qui ne seraient pas senties : ni le *moi* ne précède la sensation; s'il la précédait, il y aurait un *moi* sans conscience. La sensation et le *moi* coexistent parfaitement. Descartes s'est mal exprimé; je ne suis pas, parce que je pense, il n'y a pas lieu à l'*ergo*. L'être pensant n'est pas engendré par la pensée; mais la connaissance de l'être pensant est renfermée dans la conscience de la pensée : je sais que je suis, en même temps que je sais que je pense.

La loi de la pensée, qui fait sortir le *moi* de la conscience de ses actes, est la même qui, par le ministère et l'artifice de l'induction, fait sortir la substance matérielle de la perception de ses qualités. Aucune autre loi ne lui est antérieure; elle agit dans la première opération de l'entendement; par elle seule naissent toutes les existences. L'analyse s'y arrête comme à une loi primitive de la croyance humaine. Si nous étions capables de remonter plus haut, nous verrions les choses en elles-mêmes; nous saurions tout. Quand on se révolte contre les faits primi-

tifs, on méconnaît également la constitution de notre intelligence, et le but de la philosophie. Expliquer un fait, est-ce donc autre chose que le dériver d'un autre fait, et ce genre d'explication, s'il doit s'arrêter quelque part, ne suppose-t-il pas des faits inexplicables ? N'y aspire-t-il pas nécessairement? La science de l'esprit humain aura été portée au plus haut degré de perfection qu'elle puisse atteindre, elle sera complète, quand elle saura dériver l'ignorance de sa source la plus élevée.

C'est la mémoire qui nous apprend que nous durons. — La mémoire est un retour sur la conscience; les actes de celle-ci sont ses objets propres. Elle n'aborde pas directement les choses, mais seulement la connaissance que nous en avons prise Nous ne nous souvenons de rien qui n'ait été l'intuition immédiate de la conscience, c'est-à-dire que nous ne nous souvenons que de nous-mêmes. — Le premier acte de la mémoire emporte la conviction de notre existence identique et continue, depuis l'événement qui est l'objet de cet acte. Mais notre identité continue, n'est autre chose que notre durée. La durée est renfermée dans l'identité; l'une et l'autre le sont dans l'exercice de la mémoire. Puisque nous ne nous souvenons que de nous-mêmes, la durée qui nous est donnée par la mémoire est nécessairement la nôtre; car si elle n'était pas la nôtre, nous n'aurions pas le sentiment de notre identité. Mais le *moi* seul est identique; ses pensées varient à tout moment. La durée qui est renfermée dans l'identité, appartient donc au *moi* seul, non à ses pensées; elle est donc antérieure à la succession de celles-ci; il ne dure

pas parce que ses pensées se succèdent, mais ses pensées se succèdent parce qu'il dure. La succession présuppose la durée, dans laquelle elle n'est qu'un rapport de nombre, comme le mouvement présuppose l'étendue. Qu'on ne cherche pas l'origine de la durée dans la succession; on ne la trouvera que dans l'activité du *moi*. Le *moi* dure parce qu'il agit; il dure sans cesse parce qu'il agit sans cesse; sa durée, c'est son action continue, réfléchie dans la conscience et dans la mémoire. De la continuité de l'action naît la continuité de la durée. Si l'action cessait pour recommencer, et cessait encore pour recommencer encore, le *moi* se sentirait à chaque instant défaillir et renaître; la durée serait une quantité discrète comme le nombre; ses parties seraient séparées par des intervalles où il n'y aurait pas de durée. Elle est une quantité continue, parce que le *moi* se sent continu, et il se sent continu parce que son action est continue. L'activité lui est innée, comme il est inné à lui-même. Il ne suffit pas de dire qu'elle commence avec son existence; son existence, c'est-à-dire son existence intellectuelle, ou la connaissance distincte de sa personnalité ne commence que par elle. Nous agissons de mille manières dans la sensation elle-même, quoique nous n'ayons point avec elle le rapport de la cause à l'effet. Il n'y a pas dans l'état de veille un seul instant tout-à-fait exempt de connaissance; or la connaissance est inséparable de quelque degré d'attention, l'attention de quelque exercice de la volonté. Il en est donc de la volonté comme de la conscience: elle ne se repose jamais. Penser, c'est vouloir; la pensée est

active de sa nature, et c'est pour cela qu'elle est un si noble privilége, et qu'elle nous élève si fort au-dessus de cette matière inerte, dont les mouvements ne sont pas des actions, et qui ne veut rien de ce qu'elle fait.

C'est la conscience, jointe à la mémoire, qui apprend à l'homme qu'il est une cause ; le concours de la mémoire est nécessaire, parce que la notion de cause entraîne celle d'effet, et que le rapport de la cause à l'effet ne peut être conçu que dans le temps. Une cause, c'est un être doué d'un pouvoir au moins égal à l'effet, et qui a eu la volonté de le produire. Là finit l'analyse ; la dernière raison des déterminations libres de la volonté est en elle-même ; s'il était possible qu'on la découvrît ailleurs, cette découverte serait celle de la fatalité universelle. Nous venons de reconnaître l'action continue de la volonté humaine en recherchant l'origine de la durée ; mais la volonté ne constitue pas encore une cause : elle a besoin de pouvoir pour agir ; sans pouvoir elle est stérile. Le pouvoir de l'homme ce sont ses facultés : la volonté les trouve et ne les crée pas. Jointe aux facultés, elle fait de l'homme une cause, et selon la nature des facultés auxquelles elle s'applique, une cause intellectuelle ou une force motrice. Rien, dans la nature de l'homme, ne se fait mieux sentir à sa conscience que le double empire qu'il exerce sur ses pensées et sur ses actions, et par conséquent il n'y a rien dont il soit plus assuré que de la causalité qui réside en lui.

Revenons sur nos pas. Des choses étendues et solides, qui sont la cause permanente de nos sensations, voilà le

monde extérieur. L'étendue et la solidité se manifestent à nos sens; mais les choses, leur existence, leur durée, la causalité dont elles sont douées, nos sens ne les atteignent point. La substance ou l'être, la durée, la causalité ne sont aperçues que par la conscience et la mémoire, qui ne les observent qu'en nous et comme *nôtres*. Cependant les sens nous les font concevoir hors de nous, avec autant de certitude que l'étendue et la solidité qui sont leur objet propre, et ils nous les font concevoir nécessairement; car il est impossible à l'entendement d'admettre la solidité, s'il n'y a des choses solides, de contempler la chose solide ailleurs que dans le temps, et de discerner le rapport de cette chose avec nos sensations, sans y déposer une force qui les excite. — Quel est ce pacte entre nos facultés, qui met en commun leur énergie, leur autorité, leurs découvertes? Comment les sens usurpent-ils des idées acquises par la conscience et la mémoire? Comment enfin saisissons-nous en touchant, ce qui ne peut jamais être touché? Je l'ignore; je me borne à constater le fait, et, jusqu'à ce qu'il ait été expliqué, je l'appelle une loi de la nature humaine. Les lois de la nature physique ne sont elles-mêmes que des faits qui ont résisté comme celui-ci à l'analyse.

Le procédé par lequel nous transférons hors de nous, dans la perception, ce que nous n'avons pu observer qu'en nous-mêmes, je l'appelle *induction*, pour le distinguer de la *déduction*, avec laquelle il n'a rien de commun. Quoique la conscience de notre propre existence soit, dans l'ordre des faits, le commencement, l'occasion et la condition de toute la connaissance extérieure que nous recevons par

l'entremise des sens, elle ne garantit point au raisonnement la certitude de cette connaissance, dont elle reste à jamais distincte. Nous ne sommes point la raison logique de l'univers; si nous l'étions, c'est que l'univers serait avec nous une seule et même chose. Or, le témoignage le plus certain de nos facultés nous atteste que nous ne sommes pas lui, et qu'il n'est pas nous.

L'induction que nous décrivons n'est point cette induction sur laquelle reposent les sciences naturelles, et dont Bacon a tracé les règles. Celle-ci, *présumant* toujours et la stabilité des lois de la nature et la similitude des faits inconnus avec les faits connus, n'élève jamais ses conclusions hypothétiques au-dessus de la probabilité; tandis que l'induction dont il s'agit, indépendante de l'expérience comme du raisonnement, et libre du joug des hypothèses, ne permet à la pensée aucune incertitude; ses jugements universels et absolus ont la force de la nécessité.

Les objets extérieurs, créés par une triple induction, existent, durent et agissent, non moins certainement que nous-mêmes; cependant ils ignorent et leur existence, et leur durée, et leur action. Il y a donc, dans chaque induction, abstraction de la conscience. D'autres circonstances se font remarquer dans l'induction de la durée, et dans celle de la causalité.

Nous durons en nous-mêmes; de là nous comprenons la durée extérieure. Si c'était là tout, l'induction de la durée ne différerait de celle de l'existence que par son objet; mais elle ne s'arrête pas là. A l'occasion de la durée contingente et limitée des choses, nous comprenons une du-

rée nécessaire et illimitée, théâtre éternel de toutes les existences; et non-seulement nous la comprenons, mais nous sommes invinciblement persuadés de sa réalité. Cette durée est le temps. Que la pensée anéantisse, elle le peut, et les choses et leurs successions; il n'est pas en son pouvoir d'anéantir le temps; il subsiste vide d'événements, et continue de s'écouler, quoiqu'il n'entraîne plus rien dans son cours. Dans l'ordre de la connaissance, c'est la durée particulière du *moi* qui amène le temps; dans l'ordre de la nature, le temps est antérieur à toutes les vicissitudes qui s'opèrent en lui, à toutes les révolutions par lesquelles nous le mesurons. Le commencement du temps implique contradiction; la supposition d'un temps qui aurait précédé le temps est absurde.

La durée extérieure, antérieure, postérieure, ne s'étant introduite dans l'entendement qu'à la suite et par l'intermédiaire de la nôtre, elle est la même : quelque part que nous l'observions, c'est toujours la nôtre que nous observons, et toutes ses parties sont commensurables avec celle que nous possédons en nous-mêmes.

La réflexion découvre une foule d'analogies entre la durée et l'étendue, entre la notion de l'une et celle de l'autre.

Comme la durée n'est pas l'objet immédiat de la mémoire, et que cependant nous n'aurions pas l'idée de la durée, si nous n'avions pas de souvenirs; de même l'étendue, aussi impalpable et non moins invisible que le son, n'est l'objet propre ni du toucher ni de la vue; et cependant nous n'aurions pas l'idée de l'étendue, si nous n'avions ni vu ni touché.

Comme la notion de la durée devient indépendante des événements qui nous l'ont donnée; de même la notion de l'étendue, aussitôt que nous l'avons acquise, devient indépendante des objets où nous l'avons trouvée. Quand la pensée anéantit ceux-ci, elle n'anéantit pas l'espace qui les contenait.

Comme la notion d'une durée limitée nous suggère la notion du temps, c'est-à-dire, d'une durée sans bornes, qui n'a pas pu commencer, et qui ne pourrait pas finir; de même la notion d'une étendue illimitée nous suggère la notion de l'espace, c'est-à-dire d'une étendue infinie et nécessaire, qui demeure immobile, tandis que les corps s'y meuvent en tous sens. Le temps se perd dans l'éternité, l'espace dans l'immensité. Sans le temps il n'y aurait pas de durée; sans l'espace il n'y aurait pas d'étendue. Le temps et l'espace contiennent dans leur ample sein toutes les existences finies, et ils ne sont contenus dans aucune. Toutes les choses créées sont situées dans l'espace, et elles ont aussi leur moment dans le temps; mais le temps est partout, et l'espace est aussi ancien que le temps. Chacun d'eux réside tout entier dans chaque partie de l'autre.—Newton a cru que c'est Dieu lui-même, existant dans tous les temps et dans tous les lieux, qui constitue le temps et l'espace, l'immensité et l'éternité; et cette opinion de Newton a produit le célèbre argument, par lequel le docteur Clarke a prétendu prouver *à priori* l'existence d'un être immense et éternel.—Nous ne déciderons pas si de telles spéculations sont aussi solides qu'elles paraissent sublimes; nous ne dissertons pas am-

bitieusement sur la nature du temps et de l'espace; nous exposons des faits psychologiques; nous décrivons l'induction de la durée, nous la suivons dans son progrès, et nous la voyons créer l'infini dans la pensée de l'homme. Elle va jusque-là.

L'induction de la causalité a un caractère qui lui est propre; c'est elle qui crée la loi la plus énergique et la plus féconde de la croyance humaine, celle qui met l'homme en rapport avec l'univers, et qui l'élève jusqu'à son auteur. Aussitôt que nous avons reçu de la conscience et de la mémoire la notion de cause, nous concevons irrésistiblement que *tout ce qui commence à exister a été produit par une cause.* — Depuis que Hume a écrit, il n'est plus permis de chercher l'origine de ce principe dans les résultats de l'expérience, ni sa sanction dans le raisonnement; on est réduit à le nier ou à reconnaître qu'il est primitif. — Mais, une cause, telle que nous la puisons en nous-mêmes, et nous ne saurions la puiser ailleurs, c'est une volonté qui exerce un pouvoir. Ainsi, selon la loi de notre intelligence, la cause de tous les événements que nous observons et des choses elles-mêmes, ne se rencontre que dans une *volonté* qui a *pu* les produire. De là, sans doute, ce penchant de l'enfance et de l'ignorance à faire dépendre de causes animées tous les mouvements et tous les phénomènes. Une observation plus attentive découvre à l'homme qu'il n'y a de volonté que dans un être intelligent. Mais ce progrès de son expérience n'altère pas les lois de sa nature intellectuelle, qui ne lui permettent pas de comprendre le mouvement,

s'il n'y a une volonté motrice. A mesure donc que la réflexion retire la causalité que l'ignorance avait répandue sur les objets; les volontés locales, exilées du monde matériel, sont successivement rassemblées et concentrées par la raison en une volonté unique, source commune de toutes les volontés contingentes, cause première et nécessaire, que la pensée de l'homme affirme sans la connaître, et dont elle égale le pouvoir à l'étendue, à la magnificence, à l'harmonie des effets qu'elle produit sous nos yeux. Toute force est la sienne; les forces individuelles que nous matérialisons dans les objets, ne sont que des ministres aveugles de cette volonté toute-puissante; elles ignorent les lois qu'elles exécutent avec une si parfaite précision; elles s'ignorent elles-mêmes. Ainsi, dans la maturité de l'intelligence, quand l'induction applique la causalité aux phénomènes sensibles, elle en sépare la conscience et la volonté. Ce qui en reste, après cette double abstraction, forme les *causes physiques* ou les *causes secondes*.

Pourvu du principe de causalité, l'esprit aperçoit l'univers sous un nouvel aspect, et, dans ce qu'il voit, il conçoit avec certitude ce qu'il ne voit pas. Les sens nous instruisent de ce qui arrive actuellement, la mémoire de ce qui est arrivé; il n'y a là que des choses qui coexistent ou qui se succèdent. Mais, ce que les sens déposent dans la mémoire, la mémoire l'ayant déposé dans l'entendement, l'ordre luit sur l'univers, et l'homme apprend à lire dans le grand livre de la nature. Présentez un traité d'astronomie à l'ignorant et à l'homme instruit; il n'y a pour le premier que des couleurs et des figures; pour

l'homme instruit, ces figures sont des signes qui lui découvrent une scène admirable, la terre et les cieux, les mouvements des corps célestes, et les lois auxquelles elles obéissent; il apprend ce qu'il ignorait; il admire le génie de l'auteur; il élève ses pensées jusqu'à l'éternel Géomètre qui a disposé toutes choses avec poids et mesure. Il en est ainsi du livre de la nature présenté successivement aux sens ignorants et à l'esprit éclairé par le principe de la causalité. Les faits que l'observation laisse épars et muets, la causalité les assemble, les enchaîne, leur prête un langage; chaque fait révèle celui qui a précédé, prophétise celui qui va suivre; les forces invisibles qui animent la nature font passer la succession contingente des phénomènes sous l'empire de la nécessité, en l'assujétissant à des lois qui ne sont pas celles de nos pensées, mais qui les supposent, puisque, sans celles-ci, elles ne seraient pas aperçues. — L'induction va plus loin. Le pouvoir, dont l'exercice de notre propre causalité développe en nous le sentiment, est un pouvoir permanent. La causalité induite sera donc une causalité permanente. Ce qui est arrivé, arrivera dans les mêmes circonstances; le passé peut être affirmé de l'avenir; aussi long-temps que la nature sera vivifiée par les mêmes forces, elle sera régie par les mêmes lois qui reproduiront les mêmes connexions. C'est pourquoi Bacon appelle une seule expérience bien faite une *proposition éminente*, un lieu élevé, duquel l'esprit embrasse une multitude d'événements dans une durée illimitée. Telles sont les bases de l'induction du physicien : ainsi l'avenir entre

dans la pensée de l'homme, et avec lui, toute prévoyance, toute prudence et toute philosophie.

L'application la plus remarquable de la causalité extérieure est sans doute celle qui découvre à l'homme sa condition présente dans l'univers, et sa dépendance de tout ce qui l'environne. Chacune de ses sensations est un effet, *qui ne commencerait pas à exister, s'il n'était produit par une cause*; la loi universelle de la causalité le lui apprend. Cette cause n'est point en lui-même; il en est assuré par la conscience. Il est donc forcé de la placer, ou plutôt de la reconnaître dans les objets qui frappent ses organes; c'est-à-dire qu'il est forcé de concevoir dans les corps des puissances invisibles auxquelles il est soumis, et qui exercent sur lui l'empire du plaisir et de la douleur. De ce procédé de l'intelligence humaine naissent les qualités des corps qu'on appelle *secondes*, pour les distinguer de l'étendue et de l'impénétrabilité qu'on appelle *qualités premières*. C'est la causalité qui rend les corps odorans, savoureux, sonores, chauds et froids; ils le sont véritablement; ils possèdent les propriétés que nous leur attribuons; telle est la nature fondamentale du rapport de causalité, que l'effet démontre la réalité de la cause. Mais ces propriétés que notre esprit, convaincu par les lois de sa nature, conçoit irrésistiblement dans les corps, nous restent cependant inconnues; nous ne savons rien d'elles, si ce n'est qu'elles existent et qu'elles ne ressemblent point aux sensations qu'elles produisent. Nous les concluons, nous ne les percevons pas; elles ne sont pas des notions, mais des croyances. Il n'y a rien dans la nature

que nous affirmions avec plus de certitude, mais il n'y a rien que nous ignorions plus profondément, et qui soit plus inaccessible à l'investigation de nos facultés. Toute notre étude des qualités secondes consiste à rechercher l'action des unes et à fuir celle des autres; elle n'a pas pour but la découverte du vrai, mais celle de l'utile. Si toute la connaissance humaine était de la même nature que celle des qualités secondes, l'utile serait le seul objet de nos facultés et la seule règle de nos actions.

On voit que la distinction des qualités *premières* et des qualités *secondes*, n'est pas une hypothèse, une classification arbitraire, mais un fait de la plus haute importance. — Les qualités premières, du moins la solidité, sont aussi des puissances qui excitent en nous certaines sensations; mais elles se manifestent en même temps à nos facultés perceptives; nous en avons la notion la plus claire; tandis que les qualités secondes, pure conséquence d'un principe, ne se révèlent qu'à notre raison. — Les qualités premières ne supposent rien d'antérieur que le sens du toucher et la faculté de connaître; les qualités secondes, qui ne sont que la causalité des corps, supposent évidemment ceux-ci, et par conséquent les qualités premières. L'étendue est là, quand nous y déposons des causes; ce n'est donc pas la causalité qui nous la donne : si elle ne la trouvait pas, elle ne pourrait pas se résoudre en attributs de la substance étendue; elle resterait immatérielle. Quand donc on assimile l'étendue et l'impénétrabilité aux qualités secondes, on fait ces deux choses: on trouble la chronologie de la connaissance; on prend la

cause pour la substance, erreur précisément opposée à celle de Spinosa, qui prend la substance pour la cause. C'est à cette erreur que se réduisent quelques-unes des découvertes les plus vantées de la philosophie moderne.

Nous avons décomposé la perception, et dénombré les notions élémentaires et les lois de la pensée qui la constituent.

L'étendue, l'impénétrabilité, la substance, la durée, la cause, voilà les notions. Celles d'étendue et d'impénétrabilité, sont les seules qui dérivent de l'exercice des sens; les autres sont données par la conscience et la mémoire.

Trois lois de la pensée concourent dans la perception.

1° L'étendue et l'impénétrabilité ont un *sujet* auquel elles sont inhérentes, et dans lequel elles coexistent.

2° Toutes les choses sont placées dans une durée absolue, à laquelle elles participent comme si elles étaient une seule et même chose.

3° Tout ce qui commence à exister a été produit par une cause.

Chacune de ces lois particulières a son fondement dans une *induction* antérieure, qui fait adopter aux sens des idées nées de la conscience et de la mémoire, et elle consiste dans la combinaison de ces idées individuelles et contingentes en jugements nécessaires et universels.

Si cette analyse est exacte et complète, toute synthèse où il manquera un seul de ces éléments sera dans l'impuissance de reproduire le monde extérieur; toute synthèse où il entrera un élément de plus rendra autre chose que le monde qui nous est donné par nos facultés.

Quand le père de la philosophie naturelle dit avec cette précision sublime dont ses écrits offrent tant d'exemples, *hypotheses non fingo*, il avertit tous les philosophes que les faits sont la seule base solide de la science. — Les notions élémentaires et les lois de la pensée, dans lesquelles nous venons de résoudre la croyance d'un monde extérieur, sont des faits et non des fictions; nous ne les déduisons pas d'hypothèses arbitraires; nous les recueillons dans l'observation. Ce qui est placé au-delà, l'esprit humain manque d'instruments pour le saisir. Pour lui, pour sa faiblesse, les notions sont simples et indécomposables, les lois et l'induction dont elles émanent sont primitives; elles ne découlent ni du raisonnement, ni de l'expérience. — Ce sont elles, ce sont ces lois, qui réalisant hors de nous les idées indigènes de substance, de cause, et de durée, assignent à la perception un objet distinct de nous-même, un objet permanent et absolu.

La sensation n'a point d'objet; elle est uniquement relative à l'être sentant : quand elle n'est pas sentie, elle n'est pas. Mais la perception, qui affirme une existence extérieure, a deux termes, l'esprit qui perçoit, et l'objet perçu; l'être pensant et l'être *pensé*. De même que la sensation, l'acte de la perception est relatif à l'esprit et le suppose; l'objet ne suppose ni l'esprit ni sa perception. Il n'existe pas, parce que nous le percevons; mais nous le percevons, parce qu'il existe, et que nous sommes doués de la faculté de percevoir. Dans une ville inhabitée, il ne reste pas une sensation, pas une idée, pas un jugement; les maisons restent et même les rues, et avec

elles la nature et toutes ses lois, qui ne suspendent pas leur cours.— Il suffit à l'univers de la présence énergique de son Auteur; il n'a pas besoin de la nôtre; il ne languirait pas faute de spectateurs; il était avant nous; il sera encore après nous; sa réalité est indépendante de nous et de nos pensées; elle est absolue. L'autorité qui nous le persuade n'est pas inférieure à celle de la conscience; c'est l'autorité des lois primitives de la pensée; or, ces lois sont pour l'esprit humain les lois absolues de la vérité. — Le même breuvage peut être senti doux et amer, parce que la sensation est relative à l'état variable de la sensibilité, celle-ci à l'organisation; mais les lois de la pensée sont une mesure immuable. La connaissance, pour être imparfaite, n'est pas incertaine, et, si elle admet des degrés, elle n'admet pas la contradiction. Quoique nos facultés bornées n'aperçoivent pas tout ce qui est dans les choses, ce qu'elles aperçoivent y est en effet, tel qu'elles l'aperçoivent. Non-seulement il y a des objets extérieurs, mais ces objets sont réellement étendus, figurés, impénétrables, et aucune de leurs qualités ignorées n'est incompatible avec celles-ci. — Si l'on me demande de le prouver par le raisonnement, je demanderai à mon tour que l'on me prouve d'abord, par le raisonnement, que le raisonnement est plus convaincant que la perception; que l'on prouve au moins que la mémoire, sans laquelle on ne raisonne pas, est une faculté plus véridique que celles dont on rejette le témoignage.

La vie intellectuelle est une succession non inter-

rompue, non pas seulement d'idées, mais de croyances explicites ou implicites. Les croyances de l'esprit sont les forces de l'ame et les mobiles de la volonté. Ce qui nous détermine à croire, nous l'appelons *évidence*. Il y a donc autant de sortes d'évidences qu'il y a de lois fondamentales de la croyance. La raison ne rend pas compte de l'évidence; l'y condamner, c'est l'anéantir; car elle-même a besoin d'une évidence qui lui soit propre. Si le raisonnement ne s'appuyait pas sur des principes antérieurs à la raison, l'analyse n'aurait point de fin, ni la synthèse de commencement. Ce sont les lois fondamentales de la croyance qui constituent l'intelligence; et comme elles découlent de la même source, elles ont la même autorité; elles jugent au même titre; il n'y a point d'appel du tribunal des unes à celui des autres. Qui se révolte contre une seule se révolte contre toutes, et abdique toute sa nature. Y a-t-il des armes légitimes contre la perception externe? Les mêmes armes se tourneront contre la conscience, la mémoire, la perception morale, la raison elle-même. Suffit-il, pour anéantir l'étendue, ou pour créer une étendue contradictoire à celle que je perçois, d'une modification de mon intelligence? D'autres modifications pourront transformer la liberté en nécessité, le vice en vertu, et les axiomes de la raison en absurdités choquantes. Qu'en un seul point la nature de la connaissance, la nature, dis-je, et non le degré, soit subordonnée à nos moyens de connaître, c'en est fait de la certitude; rien n'est vrai, rien n'est faux; ce n'est point assez dire, tout est faux et vrai tout ensemble,

puisque le faux et le vrai ne diffèrent plus du doux et de l'amer. Le néant lui-même est arraché à sa nullité absolue ; il entre dans le domaine du relatif ; il est quelque chose ou rien, selon la conformation de l'œil du spectateur. L'utile est l'unique contemplation de l'entendement, la seule législation du cœur ; législation capricieuse et impuissante qui n'applique aux actions qu'une règle mobile, et qui n'en a point pour les intentions et les désirs. — Je ne déclame point ; toutes ces conséquences ont été tirées des doctrines sceptiques avec une exactitude qui ne laisse rien à désirer ni à contester ; les exemples en sont connus. C'est donc un fait que la morale publique et privée, que l'ordre des sociétés et le bonheur des individus sont engagés dans le débat de la vraie et de la fausse philosophie sur la réalité de la connaissance. Quand les êtres sont en problème, quelle force reste-t-il aux liens qui les unissent ? On ne divise pas l'homme ; on ne fait pas au scepticisme sa part ; dès qu'il a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout entier.

TABLE.

ESSAIS SUR LES FACULTÉS INTELLECTUELLES DE L'HOMME.

ESSAI II. DES FACULTÉS QUE NOUS DEVONS A NOS SENS.

ESSAI III. DE LA MÉMOIRE.

ESSAI IV. DE LA CONCEPTION.

ESSAI V. DE L'ABSTRACTION.

FRAGMENTS DES LEÇONS DE M. ROYER-COLLARD.

FRAGMENTS THÉORIQUES (suite).

